AUTHOR:

WETZEL, PAUL FRIEDRICH

TITLE:

ZWECKBEGRIFF BEI SPINOZA

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1873

Master Negative #

92-80714-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

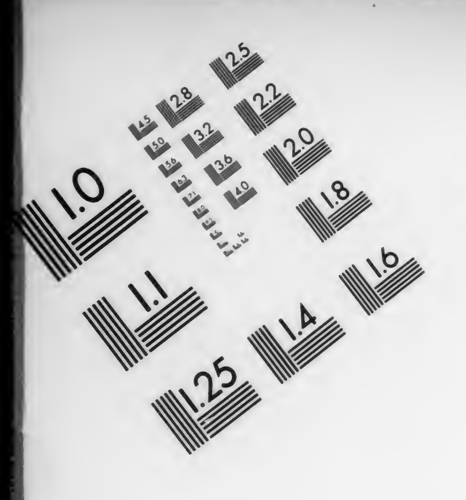
Wetzel, Paul Friedrich, b. 1842.
Der Zweckbegriff bei Spinoza; eine philosophische Abhandlung, verfasst von Paul Wetzel. Leipzig, A. Lorentz, 1873.
90 p. 21cm.

Issued also as thesis, Leipzig.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

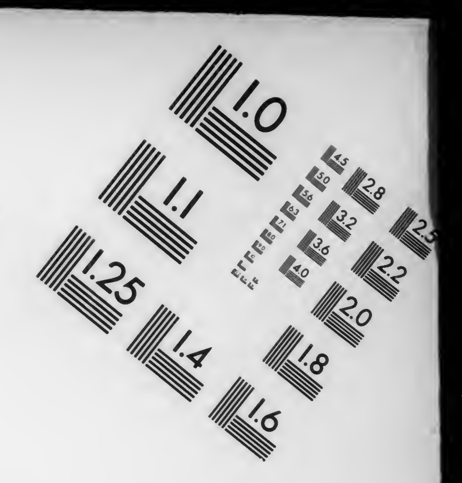
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/22/92 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT




AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



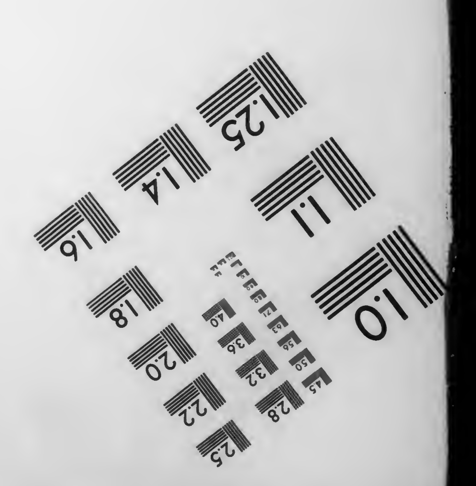
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

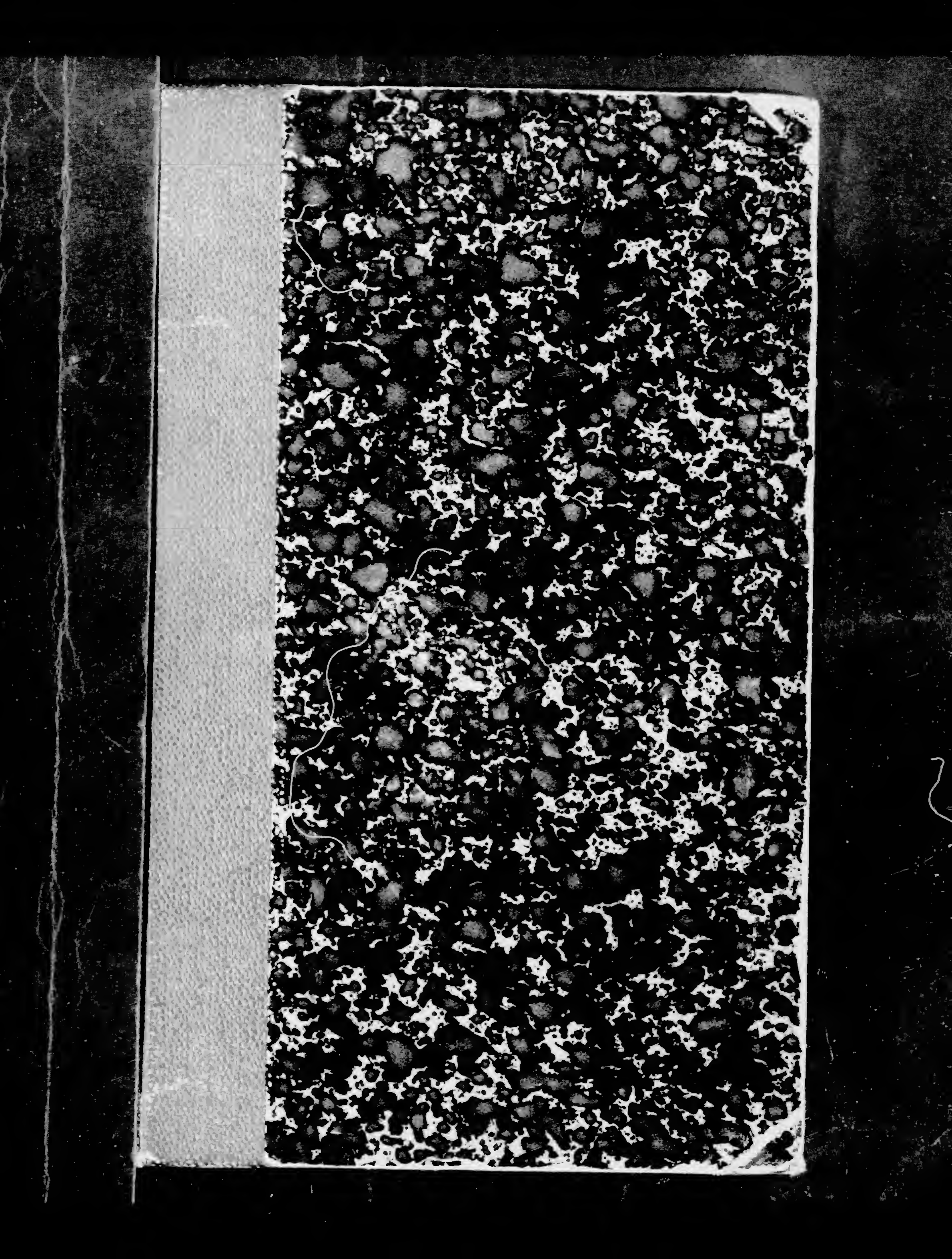
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Der Zweckbegriff

bei

Spinoza.

Eine philosophische Abhandlung

verfasst

von

Dr. Paul Wetzel,

erstem ordinirten Katecheten zu St. Petri in Leipzig.

LEIPZIG.

Alfred Lorentz.

1873.

Vorwort.

Es bedarf wohl keiner Entschuldigung, dass in der vorliegenden Abhandlung ein einzelner Begriff im System des Spinoza zum Gegenstand einer näheren Erklärung gemacht wird. Denn bei der Menge von Gesammtdarstellungen des spinozischen Systems wird Jeder, der sich mit dem Studium desselben beschäftigt, darauf hingewiesen, auf Specielleres seine Aufmerksamkeit zu wenden. Es ist diess vielleicht der einzige Weg, das Verständniss dieses Philosophen, dessen Denken von so weittragendem Einfluss bis auf unsre Zeit gewesen ist, zu fördern. Wenigstens bot sich dem Verfasser der gegenwärtigen Abhandlung, dessen Beruf nicht erlaubt, den philosophischen Wissenschaften seine ganze Kraft zu widmen, keine andre Möglichkeit dar, auch auf diesem Gebiete, in welches er als ein ihm fremdes hinübergreift, etwas nicht ganz Unnützes zu leisten, als sich auf ein möglichst kleines Feld der Untersuchung zu beschränken, um wenigstens da durch eine eingehendere und genaue Forschung zu einem in gewissem Grade selbständigen und neuen Resultate zu kommen.

Wohl aber ist hier eine Erklärung darüber vorauszuschicken, warum in der vorliegenden Abhandlung ein Gegenstand zur Behandlung herausgegriffen wird, der vielleicht Manchem ziemlich fern zu liegen scheint. Denn der Zweckbegriff gehört weder zu denen, die von Spinoza als Grund-

begriffe seines Systems aufgestellt werden, noch beschäftigt sich Spinoza eingehender mit demselben. An einer einzigen Stelle seiner Ethik, noch dazu in einem Anhange, kommt er ausdrücklich auf den Begriff des Zweckes zu sprechen und auch da nur, um ihn zu bestreiten. Wenn dennoch in dieser Abhandlung der Zweckbegriff bei Spinoza zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht wird, so rechtfertigt sich diess nur dadurch, dass dieser Begriff, der im Zusammenhang der Ethik des Spinoza eine so untergeordnete Stellung einnimmt, von der durchgreifendsten Bedeutung für das in derselben entwickelte System ist. Den Nachweis davon zu führen, will ich im Folgenden versuchen, und es muss diess eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen Abhandlung sein.

Der Plan zu derselben entstand mir bei der erstmaligen Lectüre der Ethik des Spinoza. Ich versuchte schon damals in einer kleineren Arbeit nachzuweisen, von welcher weittragenden Bedeutung für das ganze System des Spinoza die Leugnung des Zweckbegriffs sei. Nachdem ich dafür durch eignes Studium und durch Berücksichtigung der Urtheile Andrer*) mehrfach Bestätigung gefunden, entschloss ich mich, diesen Gedanken, der bis dahin nur auf einer mehr subjectiven Beobachtung mir zu ruhen schien, weiter auszuführen, und so entstand die vorliegende Arbeit.

Dass, während ich schon an die Ausarbeitung derselben

*) Besonders denke ich hierbei an die Bemerkung Trendelenburg's in den „Logischen Untersuchungen", 2. Band S. 43: Die Vernichtung des Zweckes, die Alleinherrschaft der wirksamen Ursache ist hiernach das bedeutsamste Kennzeichen des spinozischen Systems und könnte vielmehr der Atheismus desselben heissen, als der gefürchtete Satz, dass Gott die immanente Ursache der Dinge sei.

herangetreten war, ein Schriftchen über denselben Gegenstand erschien (Spinoza's Ansicht über den Zweckbegriff, dargestellt und beurtheilt von Heinrich Kratz, Neuwied und Leipzig, 1871), konnte mich an der Ausführung meines Vorhabens nicht hindern. Denn, wie sehr ich auch in vielen Punkten mich mit demselben in Uebereinstimmung fand, so geht doch der Verfasser desselben auf die mir am wichtigsten scheinenden Punkte zu wenig ein, als dass eine erneute und weitergehende Untersuchung desselben Gegenstandes dadurch überflüssig gemacht würde. Ich konnte in der erwähnten Schrift aber wohl ein Zeugniss dafür erkennen, dass ihr Gegenstand nicht ohne Interesse ist. Gehörigen Ortes wird auf dieselbe Rücksicht genommen werden.

Auf eine Besprechung der in neuester Zeit über die Lehre des Spinoza geführten Verhandlungen einzugehen, bot sich mir bei der Begränzung meiner Aufgabe keinerlei Veranlassung. Vielleicht wird überhaupt eine eingehende Berücksichtigung der bisherigen Resultate der über Spinoza's Lehre angestellten Untersuchungen vermisst werden. Ich habe mich im Wesentlichen auf die Ethik des Spinoza beschränken zu müssen geglaubt und möchte lieber eine mangelhafte Kenntniss dessen, was Andre über sie geurtheilt haben, verrathen, als ein gründliches und selbstständiges Eingehen auf die Gedanken des Spinoza selbst vermissen lassen.

Wenn durch die vorliegende Abhandlung an einigen Punkten das Verständniss des grossen Denkers gefördert werden sollte, würde die Aufgabe derselben erreicht sein.

An vielen Punkten habe ich wohl gegen die Lehren des Spinoza mich erklären zu müssen geglaubt. Meine eigne

Ueberzeugung, nach welcher die Welt und ihre Entwickelung eine Verwirklichung göttlicher Zwecke und Ziele ist, und Gott selbst Zweck und Ziel des Menschen, konnte nicht ohne Einfluss bleiben auch auf die Beurtheilung der Zwecklehre des Spinoza und seiner den Zweck ausschliessenden Weltanschauung. Nur hoffe ich, darum nicht eines vorschnellen Absprechens über Spinoza mich schuldig gemacht zu haben, sondern auch in der Polemik gegen ihn die Pietät, welche die Wissenschaft überhaupt und nicht am wenigsten auch die theologische Wissenschaft ihm, als Förderer und Bahnbrecher schuldet, bezeugt zu haben.

Die Werke des Spinoza habe ich nach der lateinischen Stereotypausgabe von C. H. Bruder, Leipzig, bei Tauchnitz, 1743—46 citirt; die Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück nach der deutschen Uebersetzung von C. Schaarschmidt, Berlin, 1869 bei Hermann.

Einleitung.

Die Bedeutung des Spinoza ist eine weit über die Grenzen seines Zeitalters hinausreichende. Wohl wird im Zusammenhange einer Darstellung der Geschichte der Philosophie immer zunächst Rücksicht genommen werden auf seine Stellung innerhalb der Entwickelung des philosophischen Denkens seiner Zeit. Welchen Fortschritt sein Denken bezeichne im Vergleich zu dem des Cartesius, welches Verdienst er sich erworben habe durch die Durchbrechung der Schranken, von denen die philosophische Forschung bis zu seiner Zeit eingeengt ward, und in wie weit er Einfluss gewonnen hat auf die philosophischen Systeme, die dem seinigen zunächst folgen, wird da vor Allem gezeigt werden müssen.

Indess wird damit die Bedeutung Spinoza's nicht erschöpft. Sein Einfluss lässt sich verfolgen in der Entwickelung des gesammten geistigen Lebens der späteren Jahrhunderte und reicht bis zu unsrer Zeit herab, ja ist gerade in der neuesten Zeit deutlicher als sonst erkennbar.

Seitdem Schleiermacher in seinen Reden über die Religion „den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza ehrerbietig eine Locke geopfert", ist von den verschiedensten Seiten her die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt worden, den in seiner Zeit so einsam dastehenden Denker; ist zuletzt in unsren Tagen auch das grosse Publicum durch freiere Darstellungen seines Lebens und seiner Lehre für ihn interessirt worden.

Wie ist dieser Einfluss des Spinoza zu erklären?

Sehen wir recht, so übt seine Lehre und Weltanschauung nach zwei Seiten hin Reiz und Anziehungskraft aus und seine Verehrer theilen sich gleichsam in zwei Classen.

Die Einen werden vornehmlich durch die ideale Seite seines Wesens angezogen. Die kühne Wahrheitsliebe, die fleckenlose Sittenreinheit, die seinen persönlichen Character auszeichnen, nöthigt ihnen Verehrung für ihn ab. Der religiöse und poetische Zug, der sein doch in so herber Strenge durchgeführtes System durchweht, ist ihnen sympathisch. In ihrer aller Namen redet

gleichsam Schleiermacher, wenn er von Spinoza sagt: ,,Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes.''

Auf der andern Seite berührt sich aber Spinoza in auffallender Weise mit den materialistischen und atheistischen Gelehrten unserer Zeit. Soweit der modernen Naturforschung, die, meist in Anschluss an die Darwin'sche Theorie, den Begriff der Schöpfung und die zweckmässige Einrichtung der Naturorganismen leugnet, eine philosophische Anschauung zu Grunde liegt, ist der Einfluss des Spinoza auf dieselbe nicht zu verkennen. Für die Leugnung eines besondren Princips des Sittlichen neben dem des Nutzens und der Selbsterhaltung, welche in unserer Zeit mit materialistischen Theorien vielfach verbunden erscheint, kann man sich ebenfalls schon auf Spinoza als Vorgänger berufen.

Es fragt sich, ob jene Idealisten oder diese Realisten die Lehre des Spinoza am richtigsten aufgefasst haben. Ist das System des Spinoza ein naturalistisches oder ein religiös-pantheistisches? Welcher von jenen beiden geistigen Richtungen hat der grosse Denker angehört oder am nächsten gestanden?

Zunächst ist zuzugeben: Die bemerkenswerthe Erscheinung, dass die Vertreter so entgegengesetzter geistiger Richtungen durch denselben Mann beeinflusst erscheinen und auf ihn sich berufen, liegt in der Eigenthümlichkeit seines Systems begründet (cf. Trendelenburg, Hist. Beiträge zur Ph. 2. Band S. 108).

Auf der einen Seite ist seine ganze Lehre von einem sittlich-religiösen Zuge getragen. ,,Quicquid est in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi postest (Eth. I. 15)''. Dieser Grundgedanke durchzieht sein ganzes System. Auch wo er durch die Negation jeglicher Bestimmtheit des göttlichen Wesens Gott der menschlichen Auffassung in die weiteste Ferne rückt, ist es das religiöse Interesse, die göttliche Vollkommenheit vor jeder Vermenschlichung zu bewahren, das ihn dazu treibt. Alle wahre Erkenntniss ist ihm Gotteserkenntniss, alle wahre Tugend Gottesliebe, und die Seele des Menschen nach ihrem grösseren und besseren Theile ist unsterblich (cf. Eth. II, pr. 40, schol. II; V pr. 25; IV pr. 28; V pr. 32 coroll und Eth. V pr. 23 pr. 40 coroll. pr. 38 schol. auch: Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, übersetzt von C. Schaarschmidt, Kap. XXIII.)

Auf der andern Seite finden sich bei ihm solche Sätze, die

alle Religion und Sittlichkeit aufzuheben scheinen. So spricht er bekanntlich Gott den Verstand und Willen ab (Eth. I pr. 17 schol), und erkennt nur ein Handeln Gottes aus der Nothwendigkeit seiner Natur an, was folgerichtig zu dem Satze führt: ,,Wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wieder liebe'' (pr. V 19); ja an einigen Stellen hebt er jeden Unterschied zwischen Gott und Natur auf, so dass sein Pantheismus zum Atheismus herabzusinken scheint. Ferner behauptet er, es sei das oberste Princip aller Tugend das Streben nach dem eigenen Nutzen oder das der Selbsterhaltung (IV pr. 24), erklärt die Begriffe des Guten und Schlechten als nur relative und fordert, dass alle Leidenschaften und Begierden als etwas aus der natürlichen Ordnung folgendes, nicht als etwas Fehlerhaftes oder zu Beklagendes angesehen werden sollen.

Das Verständniss des Spinoza wird durch diese, sein ganzes System durchziehenden Widersprüche nicht wenig erschwert. Um in der Auffassung seiner einzelnen Sätze nicht irre zu gehen, ist es vor Allem nöthig, die Grundtendenz seines Philosophirens recht zu erkennen. Diese wird den Massstab geben sowohl für die richtige Auffassung seiner einzelnen Sätze, als auch für jede gerechte, nicht von subjectiven Anschauungen ausgehende Kritik derselben.

Zwei Annahmen sind dabei möglich.

Nach der ersten hat Spinoza die Tendenz, alle bisherige Wahrheitserkenntniss zu critisiren. Er wendet sich gegen die bisher allein geltende theologische Anschauung, durch welche die Erkenntniss der Natur vernachlässigt worden sei. Er sucht das Wesen der Natur aus ihr selbst zu begreifen und sieht in der Natur selbst das Absolute. Sein System ist also wesentlich Naturalismus. Dass er dennoch das Absolute als Gott bezeichnet, ist ein unüberwundener Rest der bisherigen Weltanschauung. Seine eigentliche Tendenz ist die, din Welt unabhängig von Gott zu verstehen, die Wahrheit zu erkennen, ohne Rücksicht darauf, welchen Einfluss sie auf das Leben der Menschen übe*).

Wäre diese Annahme richtig, so lösten sich die oben er-

*) So z. B. v. Kirchmann, Erläuterungen zu B. v. Spinoza's Ethik Berlin, 1869. S. 24: ,,Im Allgemeinen ist festzuhalten, dass der Gott Spinoza's sich gänzlich von dem Gott der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet. Die Beibehaltung des blosen Wortes kann deshalb hier gar nichts entscheiden.

wähnten Widersprüche. Ein religiös-sittliches Interesse läge dann dem Spinoza fern. Denn was er Liebe zu Gott nennt, wäre nur die Lust an der Erkenntniss der Natur, was er Tugend nennt, nur die Bethätigung der natürlichen Kräfte. Darin läge dann der Schlüssel zum Verständniss des Spinoza. Je völliger von Allem, was seiner Lehre noch aus der theologischen Ausdrucksweise anhafte, abstrahirt werde, desto deutlicher trete seine eigentliche Meinung zu Tage.

Aber diese Annahme ist unvereinbar mit den eigenen Aussagen des Spinoza und mit seinem persönlichen Character.

Was ihn zum Philosophiren getrieben habe, sagt er selbst in den ersten Worten seines tractatus de intellectus emendatione. Da heisst es: Constitui tandem inquirere, num aliquid daretur, quod verum, bonum et sui communicabile esset . . . . quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia. In der Ethik selbst (V. 26) lässt er als höchstes Ziel alles Philosophirens nicht die Erkenntniss der Wahrheit, sondern die Ruhe der Seele gelten. Damit stimmt überein, was von seinem persönlichen Character erzählt wird. Die Sanftmuth, Leidenschaftslosigkeit und Uneigennützigkeit, die ihn nach dem übereinstimmenden Urtheile seiner Freunde und seiner Gegner auszeichnete, war nur die Bethätigung seiner Lehre. Im persönlichen Verkehr mit seinen Freunden und Hausgenossen zeigte er sich in keiner Beziehung als Gegner der Religion. Im Gegentheil, er betonte die Wichtigkeit des aller Religion Wesentlichen mit persönlicher Wärme. Die Hauptsache in der Religion sei ein frommes, friedfertiges und ruhiges Leben, pflegte er öfters im Gespräch zu äussern. Ja sogar gegenüber einer gehässigen Herabsetzung seiner Philosophie hat er einmal gesagt (epist. 74): Est enim, ut cum Johanne dixi, justitia set caritas unicum et certissimum signum verae fidei, et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi spiritu duci possumus in amorem justitiae et caritatis. Und wenn auch Spinoza zweimal „deus seu natura“ sagt (Eth. praef. ad partem IV), so ist dieser Stelle doch auch die andere entgegenzustellen im 21. Briefe (S. 195 bei Bruder): „Attamen quod quidam putant, tractatum theologico-politicum eo niti quod deus et natura (per quam massam quandam vel materiem corpoream intelligunt) unum et idem sint, tota errant via. In ähnlicher Weise hat er öfters betont, dass seine Philosophie der Religion nicht widerspreche, sondern vielmehr zu frommem Leben und ewigem Heile führe. Und solchen Aeusserungen ist doch bei der strengen Wahrheitsliebe des Spinoza ein um so grösseres

Gewicht beizulegen. Dazu kommt noch, dass auch die vertrautesten Freunde des Spinoza, deren Zeugniss immerhin wichtig bleibt, wenn ihnen auch das volle Verständniss der Philosophie des Spinoza müsste abgesprochen werden, der Ueberzeugung einen Ausdruck gegeben haben, es stimme die Philosophie Spinoza's mit den Lehren der christlichen Religion überein (cf. die praefatio editoris bei Bruder S. 151 ff. und die Bemerkung von Voigtländer in den theol. Studien u. Kritiken 1841 3. Heft, S. 654; siehe auch Kratz l. c. S. 11 Anm. **).

Durch alles diess wird die Annahme ausgeschlossen, dass die Grundtendenz des spinozischen Philosophirens eine rein kritische und intellectuelle gewesen sei.

Wir werden also zu einer anderen Annahme geführt, durch welche die Auffassung der Lehre des Spinoza wesentlich verändert wird. (Vergleiche hierzu die treffliche Darstellung Kuno Fischer's Geschichte der neueren Philosophie 1. Band, 2. Theil, 9. Kapitel.)

Es war ein zweifaches Interesse, welches den Spinoza bei der Durchführung seines Systems geleitet hat.

Die Grundtendenz seines Philosophirens war eine sittlich-religiöse. Es war ihm ein inneres Bedürfniss, Gott zu erkennen und in ihm alle Dinge zu begreifen. Es kam ihm darauf an, durch die Erkenntniss Gottes inneren Frieden und Freiheit von den sinnlichen Leidenschaften zu finden.

Diese religiös-sittliche Tendenz ist aber nur der eine Factor, der den Character seines philosophischen Systems bestimmt. Bei der Durchführung desselben kam es ihm nun vor Allem auf die strengste Folgerichtigkeit an, da von dieser alle Zuverlässigkeit seiner Sätze ihm abhängen musste. In der rücksichtslosen Consequenz des Denkens bot sich ihm der einzige Weg zur Erreichung seines praktischen Zieles.

Daher übertrug er die mathematische Methode, als durch welche allein die Evidenz der Beweisführung erreichbar sei, auf die Philosophie und verwarf in unbedingtem Vertrauen auf die Untrüglichkeit derselben jede zu Gunsten eines praktischen Postulates sich darbietende Abweichung davon. Diese strenge Anwendung der mathematischen Methode giebt allerdings seinem System den Character grossartiger Einheit. Es erscheint durch dieselbe als die consequente Durchführung einer einheitlichen Weltanschauung, als ein allseitig nach den nämlichen Gesetzen ausgebautes philosophisches Kunstwerk. Aber es erklärt sich dadurch auch, dass Spinoza bei der Durchführung seines Systems durch die logische Consequenz zu solchen Sätzen

getrieben werden konnte, welche der Grundtendenz desselben widersprechen. (cf. K. Fischer l. c. S. 231: So kommen in die Weltanschauung Spinoza's jene Züge, welche die Welt so lange Zeit erschreckt und empört haben.)

Dieses Widerspruchs ist freilich Spinoza, der für sein persönliches Leben so völlige Befriedigung in seinem Denken fand und von der unbedingten Gewissheit seiner Resultate überzeugt war, sich nie bewusst geworden. Es wäre ungerecht gegen ihn, aus einzelnen Sätzen seines Systems gegen die Wirklichkeit der von ihm so klar ausgesprochenen Grundanschauung und somit gegen seine persönliche Aufrichtigkeit zu argumentiren.

Ebenso unrichtig aber würde es sein, solche Sätze als die unvermeidliche und nothwendige Consequenz aus seiner Grundanschauung zu betrachten, also letztere selbst als unhaltbar, da sie mit Nothwendigkeit zu Sätzen führe, die mit ihr selbst im Widerspruche ständen. Denn wer diess behaupten wollte, müsste zuvor nachgewiesen haben, dass wirklich die mathematische Methode Spinoza's die richtige und zur Durchführung eines philosophischen Systems zureichende sei.

Ist diess nun wirklich der Fall? Diese Frage ist vor Allem zu untersuchen, um für eine eingehendere Würdigung und Beurtheilung der Lehre des Spinoza den Standpunkt zu gewinnen.

Wir sehen dabei von aller äusseren Form der Methode, wie sie Spinoza auf die philosophische Darstellung übertragen hat, ab, also von seiner Darlegung des Lehrstoffs in Lehrsätzen, Beweisen, Erklärungen und Zusätzen, denen er nach Weise des Euklid Definitionen und Axiome voranschickt. Dass Spinoza dadurch nur das Verständniss seiner Lehre erschwert hat und doch keine Evidenz des Beweises erreicht, weil er seine Grundvoraussetzungen schon in den Definitionen und Axiomen niedergelegt, ist von Anderen hinreichend nachgewiesen worden. (cf. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie 3. Theil S. 63, von Kirchmann, Erläuterungen etc. S. 9, auch M. Brasch: B. v. Spinoza's System der Philosophie genetisch dargestellt. Berlin 1870 S. 9 u. 10.)

Im Wesen dieser Methode aber liegt es begründet, dass Spinoza keine anderen Kategorien anerkannt, als die, welche in der Mathematik Anwendung finden. Daher operirt er vorzüglich mit dem Begriff der Causalität (Eth. I ax 3 u. 4); unterscheidet diesen Begriff aber nicht von dem der logischen Folge oder begrifflichen Inhärenz (cf. v. Kirchmann l. c. S. 11, 23, 27 auch K. Fischer l. c. 12. Capitel III 2). Daher

schliesst er den Begriff des Zweckes, insofern dieser in der Mathematik keine Anwendung findet, auch bei der philosophischen Betrachtung der Dinge aus, und führt das, was im menschlichen Verhalten als Zweck erscheine, auf ein bloses Begehren des Menschen zurück. Diese Fassung des Causalitätsbegriffs und die Laugnung des Zweckes ist durch sein ganzes System hindurch zu verfolgen. Wird diess im Auge behalten, so muss die Auffassung seiner Lehre durchgängig dadurch bestimmt werden. Lässt sich nun nachweisen, dass die Leugnung des Zweckes bei Spinoza und darum auch seine ausschliessliche Anwendung des Causalitätsbegriffs eine irrige ist, so ergiebt sich daraus ein Massstab für die Beurtheilung seiner Lehre in allen ihren Theilen.

Wir werden in diesem Falle allerdings alle aus der Leugnung des Zweckes sich ergebenden Folgerungen abweisen müssen, aber eben dadurch den bleibenden Gehalt seiner Philosophie, der doch in gewissem Grade von seinen dialectischen Voraussetzungen unabhängig ist, desto besser zu würdigen vermögen.

Wir suchen diess im Folgenden zu leisten, indem wir zunächst die Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff darstellen und beurtheilen, dann aber die Consequenzen seiner Leugnung des Zweckes in den Hauptlehren seines Systems nachweisen.

I. Theil.

Darstellung und Beurtheilung der Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff.

A. Darstellung.

Ausführlich hat sich Spinoza über den Zweckbegriff ausgesprochen in dem Anhange des ersten Theils seiner Ethik (S. 216 ff. bei Bruder) und weiter in der Vorrede zum 4. Theil derselben, womit die siebente Definition desselben Theils zu vergleichen ist.

Wir versuchen in Folgendem seine Bemerkungen und polemischen Erörterungen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, um so seine Ansicht über den Zweckbegriff und seine Gründe gegen die Anwendbarkeit desselben geordnet darzustellen.

1. Der Zweck im Bereiche des menschlichen Handelns.

Während bei den meisten Begriffen des Spinoza sich nicht mehr nachweisen lässt, durch welche ursprüngliche Beobachtung er zur Bildung derselben gekommen ist, spricht er sich in Bezug auf seine Fassung des Zweckbegriffs ziemlich deutlich darüber aus, wie er zu seiner, freilich denselben mehr auflösenden als erklärenden Fassung desselben gekommen ist. Während er sonst in seinen Begriffsentwickelungen rein apriorisch verfährt, geht er hier einmal wider seine Gewohnheit von der Erfahrung und Beobachtung aus.

„Alle Menschen", so sagt er, (S. 217 Z. 12 v. o. cf. S. 331 Z. 1 v. o.) „werden unkundig der Ursachen der Dinge geboren und Alle haben ein Verlangen, das, was ihnen nützlich ist, zu erstreben und sind sich dessen bewusst. Sie sind also wohl ihrer Willensacte und ihres Begehrens bewusst, aber an die

Ursachen, von denen sie dazu bestimmt werden, etwas zu begehren und zu wollen, denken sie nicht im Entferntesten, weil sie derselben unkundig sind. Daher geschieht es, dass sie immer nur die Zwecke des Geschehenen kennen zu lernen streben und wenn sie dieselben gehört haben, sich beruhigen, nämlich weil sie keinen Anlass haben, weiter zu zweifeln."

Aus diesen Erfahrungssätzen, die ja Spinoza in dem Zusammenhang, dem sie entnommen sind, nur benutzt, um zu erklären, woher „die Vorurtheile" gegen seine im ersten Theile der Ethik dargelegte Gotteslehre stammen, lässt sich die Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff, die uns sonst um Vieles dunkler bleiben würde, ableiten, und nur deshalb habe ich sie hier mit Weglassung des für diesen Zweck Unwesentlichen aufgeführt, wozu Spinoza selbst uns berechtigt, indem er an der Stelle, wo er seine Definition des Zweckbegriffs ableitet (S. 331 f. 1 v. oben) auf diese Sätze sich zurückbezieht.

Wir sehen also: Wer etwas um eines Zweckes willen thut, thut es um eines Vortheils willen, den er begehrt. Der Grund seines Thuns ist also dieses einzelne Begehren. Wenn ein Ding um eines Zweckes willen geschehen ist oder da ist, so ist ein bestimmtes Begehren die Ursache dieses Dinges gewesen. Weil nun die Menschen dieser einzelnen Begehrungen sich bewusst sind; der Ursachen aber, von denen sie zum Begehren bestimmt werden, gewöhnlich unkundig sind, so bleiben sie mit ihrem Denken und Forschen bei diesem Begehren stehen und forschen aus dem Grunde nach keinen weiteren Ursachen, weil sie gar nicht wissen, dass es solche giebt. Sie fassen also ein einzelnes Begehren als die erste Ursache, als das Princip eines Dinges auf, nicht, wie es dem wahren Sachverhalt entsprechend wäre, als eine Ursache, die wieder von andern Ursachen bestimmt ist. Darin liegt nach Spinoza das Irrthümliche der Annahme eines besonderen Zweckbegriffs. Nur durch eine irrthümliche Auffassung der einzelnen Begehrungen ist es geschehen, dass der Zweck überhaupt von der Ursache, die causa finalis von der causa efficiens unterschieden ward. Die Annahme von Zwecken zur Erklärung der Dinge beruht auf der Unkenntniss der in Wahrheit stattfindenden Verkettung der Ursachen, auf der irrthümlichen Auffassung eines einzelnen Begehrens als der ersten Ursache eines Dinges.

So erklärt sich die Definition des Zweckes, welche Spinoza giebt (IV. def. 7): „Unter Zweck, wegen dessen wir etwas thun, verstehe ich ein Begehren." Noch volltsändiger und genauer ausgedrückt lautet dieselbe: Was Zweck (causa finalis)

genannt wird, ist nichts als das menschliche Begehren selbst, sofern es aufgefasst wird als das Princip oder die erste Ursache (causa primaria) eines Dinges (praef. ad partem IV. S. 330, Z. 10 v. u.)

Diese letzten Worte „sofern es aufgefasst wird als die erste Ursache eines Dinges" sind wohl zu beachten. Denn eben diese Auffassung ist nach Spinoza eine irrige. Das menschliche Begehren darf nicht aufgefasst werden als erste Ursache eines Dinges, weil es selbst wieder durch andere Ursachen bestimmt wird. Nur, insofern wir es irrthümlicher Weise als die erste Ursache eines Dinges ansehen, nennen wir das Begehren durch welches das Ding verursacht wird, den Zweck des Dinges. Bei richtiger Erkenntniss können wir es nur als eine von den Ursachen des Dinges auffassen.

Spinoza erläutert seine Definition noch durch folgendes Beispiel: „Wenn wir sagen, dass das Wohnen der Zweck eines Hauses gewesen sei, verstehen wir darunter nichts anderes, als dass ein Mensch darum, weil er sich die Vortheile des häuslichen Lebens vorstellte, das Begehren gehabt hat, ein Haus zu bauen. Darum ist das Wohnen, sofern es als Zweck betrachtet wird, nur dieses einzelne Begehren, welches in Wahrheit die bewirkende Ursache ist, die als erste Ursache aufgefasst wird, weil die Menschen der Ursachen ihrer Begehrungen gewöhnlich unkundig sind." (S. 330 Z. 8 v. u.)

Wir sehen also: Spinoza leugnet den Zweck schon für das menschliche Handeln. Dass er eine Definition des Zwecks giebt, beweist dagegen nichts. Diese Definition soll nur die Erklärung eines Begriffs sein, den er als auf einer irrigen Auffassung beruhend zurückweist. Diess wiederholt er auch mit deutlichen Worten. Er versichert nicht nur, dass sich die Natur keinen Zweck vorgesetzt hat, sondern fügt auch hinzu, dass alle Zwecke nichts als menschliche Erfindungen seien. (S. 218. Z. 3 v. u.) Er erkennt also auch für das menschliche Handeln keinen Zweck an.

Dies verkannt von Kirchmann (l. c. S. 43 Z. 18 v. o.), wenn er sagt: Es bleibt nur auffallend, wie (nach Spinoza) in dem menschlichen Denken und Wollen der Zweck sich einfinden kann, wenn er in Gott und in der Natur ganz fehlt. Dies übersieht auch Kratz, wenn er sagt (l. c. S. 37), Spinoza beschränke den Begriff des Zwecks auf die menschliche Innenwelt und (S. 28) er erkenne den Zweckbegriff innerhalb der menschlichen Sphäre ausdrücklich an. Nein, er schliesst ihn aus und will, dass auch die menschlichen Werke und Handlungen allein aus ihren Ursachen erklärt werden.

2. Der Zweck in der Natur.

Da Spinoza den Zweckbegriff schon bei der Erklärung des menschlichen Handelns verwirft, so ist es begreiflich, dass er denselben auch bei der Erklärung der natürlichen Dinge ausschliesst. Am ausführlichsten ist er bei der Bestreitung der Annahme einer Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Nutzen des Menschen. Wir werden, um nicht genöthigt zu sein, öfters auf früher Gesagtes zurückzugreifen, die Ansicht des Spinoza über diese Annahme zuerst darstellen müssen.

Die Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Menschen.

Spinoza spricht sich zunächst wieder darüber aus, wie die Menschen dazu gekommen seien, in den natürlichen Dingen eine Zweckbeziehung auf den Menschen anzunehmen. (Appendix ad partem I. S. 217 f.)

„Da die Menschen", so sagt er, „immer nur nach den Zwecken des Geschehenen fragen, so bleibt ihnen, wenn sie dieselben von einem Andern nicht hören können, nur übrig, sich zu sich selbst zu wenden und auf die Zwecke zu sehen, von denen sie selbst zu Aehnlichem bestimmt zu werden pflegen, und so beurtheilen sie nothwendiger Weise nach ihrem eigenen Sinn den Sinn eines Anderen. Ferner, da sie in sich selbst und ausser sich nicht wenig Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Thiere zur Nahrung, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so ist es daher gekommen, dass sie alle natürlichen Dinge als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten, und weil sie wissen, dass jene Mittel von ihnen vorgefunden, nicht aber bereitet worden sind, so wurden sie dadurch veranlasst, zu glauben, dass irgend ein Anderer sei, welcher jene Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn, nachdem sie die Dinge als Mittel aufgefasst hatten, konnten sie nicht glauben, dass dieselben sich selbst gemacht haben, sondern mussten aus den Mitteln, welche sie sich selbst zu bereiten pflegen, schliessen, dass es einen oder mehrere Lenker der Natur, die mit menschlicher Freiheit begabt seien, gebe, welche Alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Aber auch deren Sinnesweise mussten sie, da sie ja davon niemals etwas gehört hatten, nach ihrer eigenen Sinnesweise beurtheilen, und daher nahmen sie an, dass die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, um sich die Menschen

zu verbinden und von ihnen in höchsten Ehren gehalten zu werden.“

Es ist also nach Spinoza die Annahme eines Zweckes in den natürlichen Dingen die natürliche Folge der Annahme eines solchen bei den menschlichen Werken. Da man bei diesen das menschliche Begehren als ihre erste Ursache auffasste, also zu ihrer Erklärung es für völlig zureichend hielt, ein jedes Ding auf ein einzelnes Begehren des Menschen nach einem bestimmten Vortheil zurückzuführen, so lag es nahe, diese bei den menschlichen Werken beliebte Erklärungsweise auch auf die natürlichen Dinge zu übertragen und demnach auch diese zuerklären aus einem auf den Nutzen des Menschen gerichteten Willen (Gottes), der als ihre letzte Ursache aufzufassen sei. Diese Uebertragung aber beruht, abgesehen von der an sich unbewiesenen Annahme, dass die natürlichen Dinge, wie die menschlichen, einen Willen zur Ursache haben, wieder auf einer irrigen Auffassung.

Denn 1. mussten die Menschen, um überhaupt irgend ein Ding, das nicht von ihnen selbst herrührte, und dessen Zweck sie auch von Andren nicht erfahren konnten, aus einem Zweck zu erklären, denselben daraus zu erkennen suchen, durch welche Begehren sie selbst zu ähnlichen Dingen bestimmt zu werden pflegen, also die Sinnesweise eines Andren nach der eignen Sinnesweise beurtheilen. Und so geschah es auch, dass sie zur Erklärung der natürlichen Dinge, als deren Urheber sie Gott oder die Götter annahmen, die Sinnesweise dieser nach der eignen Sinnesweise beurtheilten. Nur durch diesen Schluss von der eigenen Sinnesweise auf die Gottes, kann ein bestimmter Wille Gottes als die letzte Ursache eines von ihm hervorgebrachten Dinges bezeichnet werden.

2.) Dass nun dieser Wille Gottes auf den Nutzen der Menschen gerichtet sei, beruht auf einer weiteren irrigen Auffassung. Die Menschen pflegen nämlich die Dinge nur in Bezug auf sich selbst zu beurtheilen. Darum fassen sie diejenigen Dinge, aus denen sie einen Nutzen für sich gewinnen, als Mittel zu diesem Nutzen auf, was sie, abgesehen von dieser Beziehung auf den Menschen, gar nicht sind. Daher schliessen sie also von denjenigen Dingen, die sie als Mittel zu ihrem Nutzen auffassen, auf Jemanden, der diese Dinge zu ihrem Nutzen bestimmt habe. So entsteht die Annahme, dass Gott oder die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, oder genauer, dass jedes einzelne natürliche Ding zu erklären sei aus einem bestimmten auf den Nutzen des Menschen gerichteten Willen Gottes. — Es beruht also die Annahme einer Zweckbeziehung der natürlichen Dinge

auf den Menscheu auf einer durchaus irrigen Auffassung. Schon dass überhaupt der Wille Gottes als als erste Ursache der Dinge angenommen wird, beruht auf der unberechtigten Uebertragung des ja schon bei der Erklärung des menschlichen Handelns auszuschliessenden Zweckbegriffs auf die natürlichen Dinge. Soll nun irgend ein bestimmter Wille Gottes als eine Ursache eines Dinges angegeben werden, so kann dies nur durch einen Schluss von der eigenen Sinnesweise auf die Sinnesart Gottes geschehen. Ein solcher Schluss ist aber ebenso völlig unberechtigt und muss zu irrigen Annahmen führen. Wird endlich gar der Nutzen, welchen wir Menschen aus den Dingen ziehen, als Zweck derselben angesehen, also angenommen, dass ein einzelner, auf den Nutzen des Menschen gerichteter Wille Gottes die erste Ursache eines jeden einzelnen natürlichen Dinges sei, so geschieht dies nur dadurch, dass wir die natürlichen Dinge rein in Beziehung auf uns und darum als Mittel für unsren Nutzen betrachten, anstatt sie nach ihrem eigenen Wesen zu betrachten und aus ihren Ursachen zu erklären.

Es ist darum die Annahme einer Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Menschen auszuschliessen.

Im Sinne des Spinoza ist damit aber

die Annahme eines Zweckes in der Natur überhaupt

ausgeschlossen. Allerdings kann ein Zweck in den natürlichen Dingen angenommen werden, auch ohne dass ein Nutzen des Menschen als solcher vorausgesetzt wird. Es wird aber damit nur die an letzter Stelle genannte irrige Auffassung, die Dinge nur nach ihrer Beziehung auf den Menschen zu betrachten, vermieden, nicht aber die beiden vorhergenannten. So kann z. B. (siehe praef. ad partem IV. S. 329 f.) angenommen werden, dass die Natur bei der Hervorbringung eines gewissen Dinges ein betimmtes Musterbild, d. h. die Vorstellung eines vollkommenen Dinges vor Augen gehabt und sich darnach gerichtet habe. Diesser Annahme liegt aber immer noch eine zweifache irrige Auffassung zu Grunde. Erstens wird dabei vorausgesetzt, dass die Natur immer nur um eines Zweckes willen handle, also in unberechtigter Weise angenommen, dass, wie es bei den menschlichen Werken der Fall sei, auch die natürlichen Dinge auf einen Willen als erste Ursache zurückzuführen seien. Zweitens wird aber auch bei dieser Annahme die göttliche Sinnesweise nach der menschlichen beurtheilt. Denn nur deshalb wird angenommen, dass die Natur sich Musterbilder vorgesetzt habe, weil die Menschen,

seitdem sie sich Allgemeinbegriffe von Häusern, Thürmen, Gebäuden etc. gemacht haben, solche Allgemeinbegriffe sich als Musterbilder vorzusetzen pflegen, nach denen sie ihre Werke anfertigen. Und, soll ein bestimmtes Musterbild angegeben werden, welches die Natur bei der Hervorbringung eines einzelnen Dinges vor Augen gehabt habe, so wird einer von den Allgemeinbegriffen, welche die Menschen wie von den künstlichen Dingen so auch von den natürlichen Dingen gebildet haben, als ein solches Musterbild der Natur bezeichnet. Es ist also auch die Annahme, dass die Natur der bei Hervorbringung der natürlichen Dinge solche Musterbilder vor Augen gehabt habe, hinfällig. Ja es kann überhaupt nie ein Zweck der natürlichen Dinge angegeben werden, ohne einen unberechtigten Schluss von dem Thun der Menschen auf das Wirken der Natur.

Es kann endlich auch ein Zweck in den natürlichen Dingen angenommen werden, ohne diese Beurtheilung des göttlichen Wirkens nach der Anologie des menschlichen Handelns. Dann wird nur überhaupt

der Wille Gottes als erste Ursache der natürlichen Dinge

angesehen, ohne dass für jedes einzelne Ding ein bestimmter Wille Gottes als Zweck angegeben wird. Dabei wird indess immer noch der Irrthum nicht vermieden, der schon in der blosen Uebertragung des Zweckbegriffs auf die natürlichen Dinge liegt. Und so sprechen auch gegen diese Annahme dieselben Gründe, wie die gegen die Annahme eines Zweckes bei dem menschlichen Handeln vorgebrachten.

Wie nach Spinoza die Annahme eines Zweckes in dem menschlichen Handeln auf der Unkenntniss der Verkettung der Ursachen beruht und dahin führt, dass man sich jedes Forschens und Fragens nach der Verkettung der Ursachen enthält, so ist es auch der Fall bei der Annahme, nach welcher alle natürlichen Dinge auf den Willen Gottes als erste Ursache derselben zurückgeführt werden.

Sie entsteht aus der Unkenntniss der Ursachen der Dinge. Wenn z. B. die Vertreter der Zwecklehre ein natürliches Ereigniss auf den Willen Gottes als erste Ursache desselben zurückführen, so geschieht es nur darum, weil uns nur die nächsten, nicht aber die entfernteren Ursachen desselben bekannt sind. Darum hören sie nicht auf, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis man endlich zu dem Willen Gottes seine

Zuflucht nimmt. (S. 219.) Und wenn sie bei der Betrachtung des Baues des menschlichen Körpers staunen und darum annehmen, dass er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet sei, dass kein Theil den anderen verletze, so schliessen sie diess nur daraus, dass sie die Ursachen so grosser Kunst nicht kennen (S. 220).

Die Lehre vom Zweck führt aber auch dazu, alles Forschen nach den Ursachen der Dinge abzuschneiden. Sie ist „ein Asyl der Unwissenheit". Denn wenn der Wille Gottes als erste Ursache der Dinge aufgefasst wird und demnach als zureichende Erklärung derselben angesehen, so giebt es keinen Grund mehr, nach den Ursachen der Dinge zu fragen. Daher kommt es (S. 120), dass öfters der, welcher nach den wahren Ursachen der Wunder fragt und die natürlichen Dinge wie ein Unterrichteter einzusehen, nicht aber wie ein Dummer anzustaunen sucht, für einen Ketzer und Gottlosen erklärt wird. — Daher beruhigt man sich auch, wo man den Zweck eines Dinges nicht anzugeben vermag, damit, dass man ja von vielen Dingen den Nutzen nicht kenne und giebt alles Streben nach Erkenntniss unter Berufung auf die Unbegreiflichkeit Gottes auf (S. 218).

Wir sehen also: Spinoza leugnet nicht nur die Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Menschen, er leugnet auch, dass irgend ein Zweck derselben angegeben werden könne, ja, dass überhaupt der Wille Gottes als erste Ursache derselben zu betrachten sei, dass überhaupt Zwecke der Dinge anzunehmen seien und nach ihnen zu fragen sei. So kommt er zu dem Satze, dass die Natur sich keine Zwecke vorgesetzt habe und dass alle Zwecke nichts als menschliche Erfindungen seien.

3.) Die Beweisgründe für die Leugnung des Zweckes,

welche Spinoza aufführt, sind meist im Bisherigen schon aufgeführt worden und ist hier nur noch Weniges nachzuholen.

Gegen die Annahme einer Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Menschen insbesondere wendet Spinoza ein (S. 218), dass damit diejenigen Dinge, die dem Menschen Nachtheil bringen, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten nicht erklärt werden. Denn die Erklärung derselben aus dem Zorn Gottes sei unzureichend, da erfahrungsgemäss Fromme und Gottlose ohne Unterschied von diesen Nachtheilen betroffen werden. (S. 218, Z. 15 v. u.)

Gegen die Annahme eines Zweckes überhaupt führt Spinoza

vorzüglich den Grund auf, dass diese Lehre vom Zweck die Natur gänzlich umkehre. ,,Denn das'', so sagt er (S. 219, Z. 5 v. u.) ,,was in Wahrheit die Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; sodann macht sie das, was in Wahrheit das Frühere ist, zu dem Späteren und macht sie das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zu dem Unvollkommensten.

Darin ist ein Doppeltes ausgesprochen. 1.) Wenn ein Ding als Zweck des Andren angegeben wird, so wird es als Ursache desselben, somit als das Frühere angesehen, während es doch in Wahrheit die Wirkung desselben, also das Spätere ist. 2.) Wenn Gott, um einen Zweck zu erreichen, die Dinge hervorgebracht hätte, so würden nothwendiger Weise die letzten Dinge, um deren Willen die früheren hervorgebracht worden sind, die allervollkommensten sein. In Wahrheit aber ist diejenige Wirkung die allervollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird und je mehr Mittelursachen etwas braucht, um hervorgebracht zu werden, desto unvollkommener ist es.

Ein weiterer Grund gegen die Annahme eines Zweckes überhaupt ist der, dass die Lehre vom Zweck die Vollkommenheit Gottes aufhebe. ,,Denn wenn Gott wegen irgend eines Zweckes handelt, so begehrt er nothwendiger Weise etwas, dessen er entbehrt. Und wenn auch die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zwecke des Bedürfnisses und dem der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch, dass Gott Alles seinetwegen, nicht aber wegen der zu schaffenden Dinge gethan habe, weil sie nichts ausser Gott vor der Schöpfung bezeichnen können, um desswillen Gott handle, und so werden sie nothwendiger Weise dazu geführt, einzugestehen, dass Gott das, um desswillen er Mittel hat bereiten wollen, entbehrt und darum begehrt habe (S. 219 Z. 16 von oben).

Hierher gehört auch die von Kratz (S. 24) und vor ihm von K. Fischer (13. Cap. IV, 4) angezogene Stelle: Eth. I pr. 33, schol II, ,,Diejenigen irren noch weiter von der Wahrheit ab, welche behaupten, dass Gott Alles unter der Rücksicht auf das Gute thue. Denn diese scheinen etwas ausser Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, wonach sich Gott wie nach einem Musterbilde in seinem Wirken richte oder wohin er, wie nach einem bestimmten Ziele trachte. Und diess heisst in der That nichts anderes, als Gott einem Fatum unterwerfen etc.'' Denn auch in diesen Worten geht Spinoza darauf aus, die Annahme eines Zweckes, den Gott gehabt habe, als die Uebertragung einer Unvollkommenheit auf Gott hinzustellen.

Auf diese Beweisgründe gegen die Annahme eines Zweckes, die wir hier, um die Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff vollständig darzustellen, mit aufführen mussten, können wir erst bei der Beurtheilung dieser Ansicht näher eingehen. Wir haben, eingedenk der Bitte, die Spinoza selbst an seine Leser richtet (Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, S. 109) ,,nicht sofort zur Widerlegung dessen, was uns schwierig scheine, zu eilen, ehe wir es mit hinlänglicher Musse und Erwägung überdacht haben'', bisher jeder Kritik der Zwecklehre des Spinoza uns enthalten und eine möglichst treue, allseitige und zusammenhängende Darstellung zu geben uns bemüht. Ehe wir nun zur Beurtheilung derselben übergehen, soll, um diesen ersten Abschnitt abzuschliessen, noch gezeigt werden, welche Wichtigkeit Spinoza selbst der hier dargestellten Leugnung und Bestreitung des Zweckes zuschreibt; wodurch wir zugleich den Weg uns bahnen für unsere nachherige Darstellung der aus dieser Leugnung des Zweckes sich ergebenden Consequenzen innerhalb seines Systems.

4.) Die Bedeutung der Leugnung des Zweckes nach Spinoza.

Spinoza leitet seine Besprechung der gewöhnlichen Zwecklehre mit den Worten ein (S. 216 f.): ,,Weil nicht wenige Vorurtheile noch übrig sind, welche gar sehr verhindern, dass die Menschen die Verkettung der Dinge in der von mir entwickelten Weise annehmen, so halte ich für der Mühe werth, dieselben hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Alle diese Vorurtheile aber hängen von dem einen ab, dass nämlich die Menschen gewöhnlich voraussetzen, dass alle natürlichen Dinge, wie sie selbst, um eines Zweckes willen handeln, ja als gewiss annehmen, dass Gott selbst Alles nach einem bestimmten Zweck leite.'' Weiter sagt er, nachdem er diese Annahme eines Zweckes besprochen und die Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes aus derselben hergeleitet hat (S. 217): ,,Diess allein hätte hingereicht, dass die Wahrheit dem Menschengeschlecht auf ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die nicht um die Zwecke, sondern um das Wesen und die Eigenschaften der Figuren sich bekümmert, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte.''

Vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung dieser beiden Behauptungen! Spinoza sagt, dass die Annahme eines Zweckes

ein Vorurtheil sei, von welchem alle andren Vorurtheile gegen seine Lehre abhängen und welches allein schon hinreiche, die Erkenntniss der Wahrheit zu verhindern. Dem liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass seine eigne Lehre die absolute Wahrheit sei, wie davon ja Spinoza fest überzeugt war. Wenn wir aber, wie billig, diess zunächst noch dahingestellt sein lassen, so werden wir seine Worte auch nur dahin verstehen dürfen, dass alle Einwände und Gegengründe gegen die Lehre des Spinoza von der Annahme und Festhaltung des Zweckbegriffs abhängen und dass diese Eine Annahme hinreicht, die Zustimmung zu seiner Lehre zu verhindern.

Er sagt weiter, dass die Mathematik eine andre Norm der Wahrheit gezeigt habe. Das werden wir wieder nur dahin verstehen dürfen, dass Spinoza in seiner mathematischen Methode die Norm der Wahrheit gefunden zu haben meint und dass er der bisherigen teleologischen Betrachtungsweise diese Forderung, alle Dinge wie Linien, Flächen und Körper zu betrachten, gegenüberstellt.

Wir sehen also, dass Spinoza, obwohl er, wie natürlich, innerhalb seines Systems von dem Zweckbegriff keinen Gebrauch macht, doch sehr wohl der Tragweite seiner Ausschliessung desselben sich bewusst gewesen ist. Nicht einen einzelnen Begriff will er corrigiren, sondern die ganze bisherige Weise, die Dinge zu betrachten, umstossen und durch eine andere ersetzen. (Vergl. hierzu: K. Fischer l. c. 1. B. 2. Th. 6. Cap. II 3 ,,Spinoza's ausschliessende Stellung''; ferner 24. Cap. I. 4: ,,Erst im Begriff der reinen Causalität wird Spinoza er selbst'' und weiter: ,,So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint . . . der diesen Begriff zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntniss nahm''.)

Wie wichtig ist es also, seine im Vorstehenden entwickelte Ansicht über den Zweck eingehend zu prüfen. Hängen alle Einwände gegen seine Lehre von der Annahme des Zweckbegriffs ab, so liegt auch alle Gewähr für die Wahrheit derselben in der Richtigkeit seiner Bestreitung des Zweckbegriffs, so ist die Leugnung desselben eine Grundvoraussetzung seines Systems und die Fassung seiner Lehre wird dadurch in allen ihren Theilen mitbedingt sein.

Von der Art, wie wir uns zu der Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff stellen, hängt also ab, in wie weit wir überhaupt seiner Lehre zustimmen können. An dem Resultat, das wir bei unsrer Beurtheilung seiner Lehre vom Zweck gewonnen

haben, werden wir einen Massstab zur Beurtheilung seiner ganzen Lehre finden*).

Und von welcher Wichtigkeit muss dieses Resultat, auch abgesehen von dem Beitrag für das Verständniss des Spinoza, der daraus sich ergiebt, überhaupt für die Erkenntniss der Wahrheit sein! Von der Stellung zum Zweckbegriff, die ein Jeder einnimmt, wird seine ganze Weltanschauung bestimmt. In der Beantwortung der Frage, ob es einen Zweck und zwar einen Zweck auch ausserhalb des menschlichen Handelns giebt oder nicht, scheiden sich die Geister, scheiden sich die geistigen Richtungen vor Allem in unsrer Zeit. Ueber diese Frage muss Jeder sich klar werden, der ein Urtheil haben will über die Probleme, vor die unsre Zeit gestellt ist, insbesondere über die Zulässigkeit der von naturwissenschaftlicher Seite aufgestellten Theorien über die Entstehung und Entwickelung der Arten. Wir werden darum im Verlauf unsrer Entwickelung darauf geführt werden, einen Schritt über die Grenzen unsrer Aufgabe hinauszugehen und kurz auf eine Besprechung der in neuerer Zeit von den Resultaten der Naturwissenschaft hergenommenen Argumente gegen den Zweck in der Natur einzugehen.

Zunächst haben wir die von Spinoza gegen die Zulässigkeit des Zweckbegriffs vorgebrachten Gründe zu prüfen und zu beurtheilen, in wieweit seine, von ihm selbst als die ,,mechanische'' bezeichnete Naturerklärung, auf welche, wenn schon auf andrem Wege, die moderne Naturwissenschaft zurückgekommen ist, haltbar ist.

B. Beurtheilung.

Wie wir sahen, ist die Leugnung des Zweckes bei Spinoza von grundlegender Bedeutung für sein ganzes System. Anstatt die Gesammtheit des körperlichen und geistigen Lebens, wie es bisher geschehen sei, aus ihren Zwecken zu erklären, will er dieselbe, wie es in der Mathematik geschieht bei den Figuren, mit denen diese es zu thun hat, nur aus ihrem Wesen und ihren Eigenschaften erklären. Es ist also die Leugnung des Zwecks nicht ein einzelner Punkt seines Systems, auf dessen volles Ver-

*) Auch K. Fischer nennt den von uns erläuterten Abschnitt: Append. ad p. I ,,den seine ganze Lehre erleuchtenden''.

ständniss man ohne Berücksichtigung des Ganzen nicht rechnen dürfte, und den ausserhalb des Zusammenhangs mit dem System des Spinoza zu beurtheilen, eine Ungerechtigkeit gegen den Philosophen einschlösse, sondern eine der Grundvoraussetzungen seines Systems, auf welcher alles Andre ruht, und die darum zunächst abgesehen von den daraus abgeleiteten Folgen, beurtheilt werden darf und muss (diess gegen Kratz l. c. S. 5 ff.).

Allerdings werden sich uns aus einer Betrachtung der Lehre des Spinoza im Ganzen Gesichtspunkte zur Beurtheilung seiner Ausschliessung des Zweckbegriffs ergeben. Würde es sich erweisen, dass Spinoza ohne diesen Begriff es vermocht hat, die Welt des Gegebenen ausreichend zu erklären, so würde diess für seine Leugnung desselben sprechen, ist diess aber nicht der Fall, so lässt sich auch mit Recht daraus gegen dieselbe argumentiren. Wir müssen uns aber die Untersuchung dieser Frage, aus der wir nur die Bestätigung unsres vorher gewonnenen Resultates zu erlangen gedenken, hier noch vorbehalten.

Haben wir also die Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff zunächst ohne Berücksichtigung der Gesammtheit seiner Lehre zu beurtheilen, so folgt daraus jedoch nicht, dass wir sie ohne jede Beziehung auf andre bei Spinoza vorkommende Begriffe beurtheilen dürfen. Wie wir sahen, steht die Leugnung des Zwecks bei Spinoza in enger Beziehung zu seiner von der Mathematik hergenommenen Betrachtungsweise der Dinge. Wie in der Geometrie die Eigenschaften der Figuren nur aus ihren Gründen, nicht aber aus ihren Zwecken abzuleiten und zu erklären sind*), so fordert Spinoza, dass alle Dinge nur aus ihren Gründen, nicht aber aus ihren Zwecken erklärt werden. Diese doppelte Forderung, die sich ihm aus der mathematischen Betrachtungsweise der Dinge ergab, ist also wesentlich Eine. Die Ausschliessung des Zweckbegriffs und die alleinige Anwendung des Causalitätsbegriffs ergänzen und bedingen sich gegenseitig. Die eine ist nicht ohne die andre zu verstehen, jede steht und fällt mit der andern. Was ergiebt sich nun daraus für unsre Beurtheilung der Ansicht des Spinoza über den Zweckbegriff? Wir werden allerdings zugeben müssen, dass Spinoza nothwendig zu dieser Ansicht kommen musste, wenn er einmal alle Dinge rein aus ihren Ursachen erklären wollte.

*) Auch wo in der Geometrie erwiesene Eigenschaften der Figuren zur Lösung von Aufgaben, also als Mittel zu Zwecken verwendet werden, worauf zuerst Kant aufmerksam gemacht hat, wird doch in keiner Weise vorausgesetzt, dass die Figuren oder ihre Eigenschaften um eines Zweckes willen da seien.

Aber auf diese Forderung, die Dinge allein aus ihren Ursachen zu erklären, besonders einzugehen, ist darum für uns keineswegs geboten. Denn lässt sich nachweisen, dass die Bestreitung des Zweckbegriffs bei Spinoza unberechtigt ist, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass die Dinge nicht allein aus ihren Ursachen zu erklären sind.

Alle Argumente, die Spinoza aus der alleinigen Anwendbarkeit des Causalitätsbegriffs gegen die Annahme eines Zweckes herleitet, werden ferner für uns von keinem Gewicht sein können. Denn die Berechtigung zur alleinigen Anwendung des Causalitätsbegriffs sucht ja Spinoza selbst erst durch seine Bestreitung des Zweckbegriffs nachzuweisen. Wir haben nur zu prüfen, in wie weit ihm dieser Nachweis gelungen ist. Lässt sich auch nur an einem einzigen Punkte nachweisen, dass die Annahme eines Zweckes, die Anwendung des Zweckbegriffs unumgänglich ist, so wird die Grundvoraussetzung des Spinoza hinfällig, während freilich die Richtigkeit der teleologischen Weltanschauung damit noch nicht bewiesen ist.

Wir gehen bei unsrer Beurtheilung der Ansicht des Spinoza wieder von seiner Bestreitung des Zwecks beim menschlichen Handeln aus.

1.) Der Zweck im Bereiche des menschlichen Handelns.

Indem Spinoza zur Erklärung der Dinge allein den Begriff der Causalität anwenden wollte, war er genöthigt, jede andere Erklärungsweise, also auch die aus den Zwecken, auf die von ihm als allein zulässig behauptete zurückzuführen. Er musste nachweisen, dass überall, wo ein Zweck zur Erklärung eines Dinges angenommen wird, die Erklärung aus einer Ursache zureiche.

Für das Gebiet des menschlichen Handelns leugnet nun Spinoza die Thatsächlichkeit dessen, was Zweck genannt wird, nicht; er erkennt an, dass ein einzelnes Begehren zur Erklärung eines durch dasselbe bestimmten Thuns könne angewendet werden.

Aber er behauptet, dass in Wahrheit dieses Begehren, insofern aus ihm ein bestimmtes Ding erklärt werden könne, nur die bewirkende Ursache desselben sei, welche aber darum Zweck genannt werde, weil man sie irrthümlicher Weise als erste Ursache betrachte. Durch diese Erklärung des Zwecks, zu welcher Spinoza durch seine Causalitätslehre getrieben worden ist,

meint er den Zweckbegriff auf den der Causalität zurückgeführt zu haben.

Es ist aber diese Erklärung theils irrig, theils unzureichend. Diess müssen wir zuerst nachweisen.

Spinoza behauptet, dass ein einzelnes Begehren, durch welches wir zu einer Handlung bestimmt werden, nur darum Zweck genannt werde, weil man sich der Ursachen dieses Begehrens nicht bewusst sei und es darum als erste Ursache auffasse. — Daran ist so viel richtig, dass im gewöhnlichen Leben öfters, wenn der Zweck eines Dinges angegeben wird, dieser als ausreichende Erklärung des Dinges aufgefasst wird.

Aber keineswegs wird darum dieser Zweck als erste Ursache aufgefasst, oder überhaupt als eine Ursache. Eine solche Zurückführung des Zwecks auf die Causalität liegt der populären Betrachungsweise ganz fern. Nur Spinoza, der nun einmal gar keine andere Erklärungsweise der Dinge als die durch ihre Ursachen anerkannte, setzte darum ohne Weiteres voraus, dass die Annahme eines Zweckes zur Erklärung eines Dinges nur stattfinden könne, indem das, was man Zweck nenne, als dessen erste Ursache angesehen werde. Wäre er damit im Recht, so müsste mit der Kenntniss der Ursachen, durch welche wir zu einem gewissen einzelnen Begehren bestimmt werden, auch die Annahme eines Zweckes aufhören.

Diess ist aber nicht der Fall. Wir können uns sehr wohl der Ursachen bewusst sein, durch welche wir dazu bestimmt werden, uns etwas als Zweck zu setzen, ohne darum aufzuhören, von einem Zweck, den wir uns vorgesetzt haben, zu reden. So kann also auch die Annahme eines Zweckes nicht aus der Unkenntniss dieser Ursachen abgeleitet werden.

Damit fällt der Einwand des Spinoza gegen die Annahme eines Zweckes innerhalb des menschlichen Handelns. Die Annahme eines Zweckes bleibt ja bestehen, auch wo wir das einzelne, menschliche Begehren, aus welchem ein Ding hervorgegangen ist, als selbst durch andre Ursachen bedingt anerkennen. Das, was er als das Irrige in der Annahme des Zweckes bezeichnet, die Auffassung eines Begehrens als erste Ursache, gehört gar nicht nothwendig zu dieser Annahme. Wird dieses Moment nun aus seiner Definition des Zwecks hinweggelassen, so wäre also die Annahme eines Zweckes nichts anderes, als die Auffassung eines bestimmten Begehrens als bewirkende Ursache eines Dinges. Einer solchen Annahme eines Zweckes bei den von Menschenhand herrührenden Dingen läge dann durchaus nichts Irriges mehr zu Grunde. Spinoza selbst

würde dem nicht entgehen können, nach solchen Zwecken zu fragen und nur die Forderung dabei stellen dürfen, dass der weitere Zusammenhang der Ursachen darum nicht unbeachtet gelassen werde.

Wäre nun diese Erklärung des Spinoza die richtige, so wäre damit allerdings der Zweckbegriff auf den Causalitätsbegriff zurückgeführt. Jeder Grund, neben letzterem noch von einem Zweckbegriff zu reden, fiele damit weg. Alle menschlichen Begehrungen nämlich, sofern sie Ursachen der Dinge sind, wären Zwecke zu nennen; die Zwecke also wären unter dem Begriff der wirkenden Ursache zu subsumiren. Die Annahme eines besondren Zweckbegriffs für das Gebiet der menschlichen Thätigkeit wäre, wenn schon nicht aus Unkenntniss hervorgehend — denn die dahin gehende Behauptung Spinoza's mussten wir ja zurückweisen — so doch überflüssig und darum unhaltbar.

Aber wir sehen leicht, dass die Erklärung des Zweckes, die zu dieser Consequenz führt, eine durchaus unzureichende ist. Wird einmal anerkannt, dass die Annahme eines Zweckes nicht in der Auffassung eines menschlichen Verlangens als erster Ursache eines Dinges beruht, dass vielmehr dieses Moment zur Erklärung des Zweckes gar nicht verwendet werden kann, so zeigt sich, dass die Zweckdefinition, welche Spinoza aufstellt, das Unterscheidende des Zweckes gar nicht angiebt.

Nach dieser Definition wäre der Zweck ein einzelnes, menschliches Begehren, welches die Ursache eines Dinges ist. Aber nicht jedes menschliche Begehren, welches die Ursache eines Dinges ist, kann auch als der Zweck dieses Dinges angesehen werden. Das Verlangen, welches, um bei dem von Spinoza benutzten Beispiele stehen zu bleiben, die Ursache zum Bau eines Hauses gewesen ist, braucht ja nicht das Verlangen zu wohnen gewesen zu sein, wie diess in dem Falle, wo der Bauherr selbst das Haus zu bewohnen wünscht, stattfindet. Es kann auch ein Verlangen nach Geld gewesen sein, wenn der Bauherr das Haus zum Verkauf bestimmt hat. Und doch wird Niemand den Gelderwerb als Zweck des Hauses bezeichnen, sondern in jedem Falle ist das Wohnen der Zweck des Hauses.

Nun lässt sich freilich einwenden, dass in diesem Falle das Verlangen zu wohnen immerhin die Ursache des Hauses gewesen sei, nur dass sie in diesem Falle weiter zurückliege. Das ist wohl richtig, aber in der Definition des Spinoza liegt keine Nöthigung, auf dieses letztere Verlangen zurückzugehen. Sie unterscheidet den Zweck der Dinge nicht von den möglichen

Absichten bei der Herstellung derselben, den Zweck der menschlichen Werke nicht von den Beweggründen oder Motiven der menschlichen Handlungen. Es ist diese Definition, zu welcher Spinoza durch sein Streben, den Zweckbegriff auf den Causalitätsbegriff zurückzuführen, verleitet worden ist, zu weit und darum ungenügend, sie bezeichnet durchaus nicht das unterscheidende Wesen des Zweckes. —

Es fragt sich nun, ob die Zurückführung des Zwecks auf die Causalität, die dem Spinoza offenbar nicht gelungen ist, überhaupt möglich ist. Lässt sich eine vollständige Erklärung dessen, was Zweck genannt wird, geben, ohne damit über den Begriff der Causalität hinaus zu gehen?

Ehe wir jedoch zur Beantwortung dieser Frage übergehen, möge hier nachträglich festgestellt werden, um auch dieses Moment seiner Definition des Zweckes nicht unerörtert zu lassen, was Spinoza unter dem Begehren (appetitus) versteht.

Wir brauchen dabei nicht auf die pars. III pr. 9 schol. S. 279 gegebene Unterscheidung zwischen voluntas und appetitus einzugehen, welche ja Spinoza, wo er, wie in den hier in Betracht kommenden Stellen, in freierer Weise über Thatsachen der Erfahrung redet, selbst nicht vor Augen gehabt zu haben scheint.

Es genüge, darauf hinzuweisen, das er nach S. 217. Z 15 ff. zwischen Wollen und Begehren, sofern sie zur Erklärung des Zweckes in Betracht kommen, keinen Unterschied macht, (quandoquidem homines suarum volitionum suique appetitus sunt conscii et de causis a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant) und weiter, was wichtiger ist, darauf, dass er unter dem Begehren, als welches er den Zweck bezeichnet, das Verlangen nach dem eignen Nutzen versteht. (S. 217 Z. 13 v. o. omnes appetitum habent, suum utile quaerendi u. Z. 19 v. u. propter finem videlicet propter utile quod appetunt.)

Gewiss ist nun zuzugeben, dass, wo wir von dem Zwecke eines Dinges reden, wir jedesmal einen Willen voraussetzen. Dass aber zur Erklärung des Zweckes es nöthig ist, diesen Willen als ein Verlangen nach dem eigenen Nutzen zu bestimmen, hat Spinoza nicht nachgewiesen. Selbst wenn zugegeben wird, dass, wie Spinoza es will, alle menschlichen Willensthätigkeiten auf ein Verlangen nach dem eignen Nutzen zurückzuführen sind, bleibt es immer noch in Frage, ob der einzelne menschliche Wille, schon sofern er bei der Erklärung des Zweckverhaltens ins Spiel kommt, als Verlangen nach dem eigenen Nutzen aufzufassen ist.

Untersuchen wir also das

Unterscheidende des Zweckverhaltens,

indem wir uns zunächst auf den Zweck im Bereiche des menschlichen Handelns beschränken.

Ueberall, wo der Zweck eines von Menschenhand herrührenden Dinges angegeben oder nach ihm gefragt wird, wird allerdings ein menschliches Verlangen oder Wollen vorausgesetzt. Dieses Verlangen an sich kann aber niemals der Zweck des Dinges genannt werden. Es kann ja ein solches Verlangen stattfinden, auch ohne dass ein Zweck gesetzt wird. Von Zweck reden wir erst dann, wenn wir eine bestimmte menschliche Vorstellung voraussetzen, auf deren Verwirklichung der menschliche Wille gerichtet ist. Auch Spinoza hat, wo er den Zweck erklären will, die Annahme einer solchen Vorstellung nicht umgehen können.

Er fügt daher in dem vorerwähnten Beispiele vom Hause, durch welches er zeigen will, dass ein bestimmtes Begehren es sei, welches Zweck genannt werde, als nähere Bestimmung des da angenommenen Verlangens. ein Haus zu bauen, die Bemerkung hinzu, dass der Mensch dieses Verlangen gehabt habe, ,,daher, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens sich vorstellte''. Es muss aber zugestanden werden, dass eine solche Vorstellung nothwendig mit zur Erklärung des Zweckes gehört. Ueberall, wo von Zweck geredet wird, wird eine solche Vorstellung angenommen, auf deren Verwirklichung der menschliche Wille gerichtet ist.

Es kommt dabei gar nicht weiter in Betracht, ob ein solcher auf die Verwirklichung einer menschlichen Vorstellung sich beziehende Wille auf den eigenen Nutzen des wollenden Subjectes gerichtet ist, ob also der Inhalt dieser Vorstellung der eigene Nutzen dessen ist, der die Verwirklichung desselben verlangt. Denn als Zweck eines Dinges kann auch etwas bezeichnet werden, was nicht dem Urheber dieses Dinges, sondern einem Andern zum Nutzen gereicht. Nur enthält in jedem Falle diese Vorstellung, welche, wo von Zweck die Rede ist, vorausgesetzt wird, eine bestimmte Beziehung oder ein gewisses Verhalten dieses Dinges zu einem Anderen als Inhalt. Denn überall, wo nach einem Zweck gefragt wird, wird nach dem «Wozu?« oder »Wofür?« gefragt.

Damit ist aber auch das Unterscheidende des Zweckverhalten ersschöpft. Wo überhaupt eine Vorstellung von einem

bestimmten Verhalten eines Dinges durch den Willen eines Menschen verwirklicht werden soll oder verwirklicht worden ist, reden wir von dem Zweckverhalten eines Menschen. Was wird also darunter verstanden, wenn von dem Zwecke eines von Menschenhand herrührenden Dinges die Rede ist? Das thatsächliche Verhalten eines Dinges wird niemals Zweck genannt. Denn, wenn dieses Verhalten nicht als vorher vorgestellt und gewollt angesehen wird, kann es nur etwa als Nutzen oder Gebrauch, nicht aber als Zweck dieses Dinges bezeichnet werden.

Der menschliche Wille oder das menschliche Verlangen an sich kann ebensowenig als der Zweck eines Dinges bezeichnet werden; denn nur dadurch, dass der Wille auf die Verwirklichung einer bestimmten Vorstellung sich bezieht, entsteht der Zweck. Wir können also definiren: der Zweck ist eine Vorstellung von einem bestimmten Verhalten eines Dinges, welches durch den Willen in diesem Dinge zur Verwirklichung kommen soll oder gekommen ist. *)

Wie verhält sich nun der Zweckbegriff zu dem Causalitätsbegriff? Schon aus dem bisher Dargelegten ergiebt sich, dass der erstere sich nicht einfach auf den letzteren zurückführen lässt. Wo nach dem Zwecke eines Dinges gefragt wird, wird nicht die Ursache desselben zu wissen verlangt und umgekehrt. Wer nach den Ursachen eines Dinges fragt, will die Entstehung eines Dinges kennen lernen; wer nach den Zwecken fragt, den beabsichtigten Gebrauch, das vorhergewollte Verhalten des Dinges zu einem Andern. Der erstere fragt nach dem «Woher»?, der andere nach dem «Wofür?«

Wird aber darum, wo ein Zweckverhältniss stattfindet, das Causalitätsverhältnis ausgeschlossen?

Keineswegs! Eine nähere Betrachtung des Zweckverhältnisses zeigt vielmehr, dass überall, wo ein solches stattfindet, auch ein

*) Kratz l. c. S. 28 ff. giebt wohl eine im Wesentlichen richtige Beschreibung des menschlichen Verhaltens, sofern es durch den Zweck bestimmt ist, und auf dieses werden auch wir im Folgenden näher eingehen müssen, aber es erscheint uns unrichtig, die einzelnen Stadien, die dabei in Betracht kommen, mit in die Definition des Zweckes aufzunehmen. Der Zweckbegriff wird nicht erst constituirt durch die 4 Einzelbegriffe: Zweckwille, Mittelwille, Mittelursache, Zweckwirkung, sondern die Vorstellung, auf deren Verwirklichung der Wille gerichtet ist, heisst schon an sich Zweck und nur ein ungenauer Ausdruck ist es, wenn auch die Verwirklichung einer solchen Vorstellung Zweck genannt wird.

Causalitätsverhältniss obwaltet, welches aber durch den Zweck erst herbeigeführt wird*)

Wenn nämlich ein Zweck zur Verwirklichung kommt, so geschieht diess so, dass das thatsächliche Verhalten des Dinges, welches der Inhalt dieser Zweckvorstellung ist, von einer Ursache oder einer Reihe von Ursachen abhängig ist. Diese Ursache oder diese Reihe von Ursachen ist aber ebenso, wie jenes Verhalten des Dinges vorher vorgestellt. Jede solche vorher vorgestellte Ursache eines zweckentsprechenden Verhaltens nennen wir Mittel. Zwischen dem Mittel und dem zweckentsprechenden Verhalten findet das reine Causalitätsverhältniss statt. Letzteres ist die Wirkung von ersterem und ersteres die Ursache von letzterem. Ja, weiter darf gesagt werden: Der Zweck ist die Ursache der Vorstellung eines Mittels. Wie aus dem realisirten Mittel das zweckentsprechende Verhalten folgt, so folgt aus dem Zweck die Vorstellung eines Mittels**). Ueberall also, wo ein Zweckverhältniss obwaltet, giebt es eine Reihe von Gliedern, von denen jedes Folgende durch das Vorhergehende causirt ist. Das Schema einer solchen Reihe würde, wenn das was in der Vorstellung gegeben ist, mit kleinen und das was thatsächlich vorhanden ist, mit grossen Buchstaben bezeichnet wird, etwa Folgendes sein:

. . . . . . f, e, d, c, b, a -- A, B, C, D, E, F . . . . . .

In dieser Reihe kann zwar jedes vorhergehende Glied als Ursache des Folgenden angesehen werden, aber nur f als Zweck von F, e als Zweck von E, u. s. w.

Nicht insofern eine Vorstellung in der Kette der Ursachen eines thatsächlichen Verhaltens eines Dinges als Glied vorhanden ist, heisst sie der Zweck dieses Dinges, sondern nur insofern diese Vorstellung in einem bestimmten Dinge zur Verwirklichung

*) Vergl. hierzu die Abhandlung von Drobisch über den Zweckbegriff und seine Bedeutung für Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionsphilosophie, (in der Ulrici-Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik im 29 B., bes. auf S. 86 und 87.

**) So Drobisch l. c. „causa finalis heisst eine solche psychische causa efficiens, die in der Form eines gewollten Grundgedankens, durch die Zwischenglieder psychischer Wirkungen (der zweckdienlichen Mittel) physische causä efficientes in solcher Weise in Bewegung setzt, dass deren Endwirkung dem Inhalte jenes Grundgedankens adäquat wird, der als gewollter die erste und anfängliche causa efficiens des ganzen Verlaufs von zusammenhängenden Wirkungen ist.

kommt. Es lässt sich also das Zweckverhältniss nicht zurückführen auf das Causalitätsverhältniss, da vielmehr umgekehrt überall, wo ein Zweckverhältniss stattfindet, das dabei concurrirende Causalitätsverhältniss ein erst durch den Zweck herbeigeführtes ist.

Wir sind damit zu dem Resultate gelangt: Im Bereiche des menschlichen Handelns ist der Zweckbegriff nicht zu umgehen, da nicht nur das, was als Zweck angenommen wird, thatsächlich vorhanden ist, sondern auch der Zweck, sobald er nur richtig definirt wird, sich nicht auf die Causalität zurückführen lässt.

Es stellt sich nun die weitere Frage, welche Anwendung der Zweckbegriff, wenn er einmal wenigstens in einem Gebiet berechtigt und unumgänglich ist, bei der Erklärung der Dinge, also zunächst der von Menschenhand herrührenden, zulässt. Ist die Kenntniss des Zweckes verwendbar, nothwendig und zulänglich zur Erklärung eines Dinges, oder ist die Erklärung der Dinge aus ihren Ursachen die allein zulässige und ausreichende?

Diese Frage ist besonders darum wichtig, weil das dabei gewonnene Resultat überall da seine Anwendung wird finden können, wo etwa auch ausserhalb des menschlichen Handelns ein Zweckverhältniss anzunehmen ist. Wir behandeln darum diese Frage in der dazu nöthigen Allgemeinheit.

Die Anwendung des Zwecks zur Erklärung der Dinge.

Spinoza erklärt, wie wir sahen, den Zweck für unzureichend zur Erklärung der Dinge, weil er in dieser Art, die Dinge zu erklären, eine Verkennung des unendlichen Causalzusammenhangs sieht. Wer bei der Erklärung eines Dinges die Kenntniss des Zwecks desselben für zureichend halte, bleibe bei einem Gliede in der Kette von Ursachen und Wirkungen, durch welche das Ding bestimmt sei, stehen und fasse dieses Glied irrthümlich als erste Ursache des Dinges auf. Dieser Grund gegen die Anwendung des Zwecks fällt mit der Erklärung des Zweckes, die Spinoza giebt, und deren Unhaltbarkeit wir glauben nachgewiesen zu haben.

Bei richtiger Auffassung des Zweckbegriffs ist von vornherein so viel klar, dass aus dem Zweck eines Dinges in jedem Falle ein bestimmtes Verhalten des Dinges erklärt wird; das zweckentsprechendeVerhalten des Dinges wird erkannt aus dem Zweck, dessen Verwirklichung es ist. Je zusammengesetzter nun die Vorstellung ist, die in einem Dinge zur Verwirklichung ge-

kommen ist, desto mehr Eigenschaften dieses Dinges werden aus derselben erklärt werden können. Denn in jedem Dinge, welches seinem Zwecke entspricht, muss einem jeden Theile der zur Verwirklichung gebrachten Vorstellung auch ein thatsächliches Verhalten des Dings entsprechen. Da nun ferner alle Mittel, durch welche das zweckentsprechende Verhalten eines Dinges verursacht wird, vor ihrer Verwirklichung auch in der Vorstellung enthalten sind und zwar so, dass jede Vorstellung eines Mittels durch einen vorhergehenden Zweck causirt ist, so ergiebt sich, dass aus dem Zweck auch alle die Mittel erklärt werden können, durch welche das zweckentsprechende Verhalten eines Dinges bedingt wird. Denn wie aus den Mitteln das zweckentsprechende Verhalten folgt, so folgen in umgekehrter Reihenfolge aus dem Zweck die Vorstellungen der Mittel. Wer also den Zweck kennt, kann aus demselben die Vorstellungen der Mittel erkennen, es erklären sich ihm also aus dem Zweck auch die zweckgemässen Mittel, die in einem Dinge verwirklicht sind. Je mehr solche Vorstellungen von Mitteln aus dem Zweck folgen, desto vollständiger wird auch die Erklärung eines Dinges aus dem in ihm verwirklichten Zweck sein.

In jedem Falle, wo die Theile als Mittel des zweckentsprechenden Verhaltens zu dem Ganzen in Beziehung stehen, kann aus dem bekannten Zweck eines Dinges auch das Verhältniss desselben zu seinen Theilen erkannt werden.

Soweit also die Eigenschaften eines Dinges die Verwirklichung des Zwecks sind, oder derselben als Mittel dienen, werden sie aus dem Zweck erklärt werden können. Darin liegt die Anwendbarkeit des Zwecks zur Erklärung der Dinge.

Unbedingt ausreichend ist diese Erklärungsweise allerdings nicht. Denn auch wo der Zweck eines Dinges völlig bekannt ist, lassen nicht alle Eigenschaften des Dinges aus dem Zweck sich erklären. Die Herrschaft des Gedankens über den Stoff ist — wir reden zunächst von den menschlichen Werken — niemals vollkommen. Je complicirter aber der Zweck eines Dings ist und je völliger er verwirklicht worden ist, desto mehr wird durch den Zweck das Ganze bis in die einzelnsten Theile durchdrungen, desto vollständiger also lässt sich das Wesen eines Dinges aus seinem Zweck erkennen.

Während z. B. bei den einfachsten menschlichen Werkzeugen nur eine äussere Bearbeitung des Stoffes erkennbar ist, so durchdringt bei einer complicirten Maschine oder bei einem vollendeten Kunstwerke die Vorstellung, die in demselben zur Verwirklichung gekommen, das Verhältniss aller Theile zu ein-

ander und zu dem Ganzen. Hier erklärt sich aus dem Zweck eine unendliche Manichfaltigkeit von Beziehungen, die ohne Kenntniss desselben unverständlich bliebe, und was nicht aus dem Zweck sich erklärt, darf als unwesentlich angesehen werden.

Darin liegt die Berechtigung, bei denjenigen Dingen, in denen eine menschliche Vorstellung zur vollendeten Verwirklichung gekommen ist, die Erklärung aus dem Zweck für völlig zureichend zu erachten. Denn nicht derjenige versteht ein solches menschliche Werk am vollkommensten, der etwa die Entstehung der dazu verwendeten Stoffe bis auf die entferntesten Ursachen zurückzuführen weiss und es als einen Theil des Naturorganismus auffasst, sondern der, welcher die dasselbe beherrschende Vorstellung und die zur Verwirklichung desselben angewendeten Mittel überblickt und es als ein wenigstens relativ selbstständiges Ganze auffasst. Zur Erklärung eines Gemäldes als solchen ist nicht die Kenntniss der Farbenbereitung, zur Erklärung einer Dampfmaschine nicht die Kenntniss der Erzschmelzung erforderlich. So dürfen wir allerdings für alle Dinge, in denen ein Zweck zur allseitigen Verwirklichung gekommen ist, die Erklärung derselben aus ihrem Zweck als zureichend ansehen.

Weiter muss auch gesagt werden, dass ohne Kenntniss des Zweckes, nach welchem ein Ding hergestellt worden ist, eine zureichende Erklärung desselben nicht möglich ist. Es lassen sich wohl auch ohne Kenntniss des Zwecks die einzelnen Eigenschaften eines menschlichen Werks und die Ursachen derselben erkennen. Dadurch wird aber das Werk als Ganzes nicht erklärt. Zur zureichenden Erklärung desselben gehört auch die Erkenntniss dessen, worauf alle einzelnen Eigenschaften des Werkes sich beziehen. Wird dieses erkannt, so ist eben damit die Kenntniss des Zweckes gegeben. Damit ist also bewiesen, dass zur Erklärung jedes nach einem Zweck hergestellten Werkes, die Kenntniss dieses Zweckes nothwendig ist.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und fragen: Lässt sich der Zweck eines solchen Werkes, auch ohne dass er dem Betrachter desselben durch den Urheber mitgetheilt worden ist, aus dem Werke selbst erkennen, und wie ist diess möglich?

Spinoza behauptet, wie wir sahen, dass diess nur geschehen könne, indem die Sinnesweise des Andren nach der eignen beurtheilt werde. Es ist diess aber eine unhaltbare Behauptung. Gewiss ist zuzugeben, dass wir, um den Zweck eines Dinges zu erkennen, in vielen Fällen nach der Analogie unsres eignen Handelns auch das des Andern beurtheilen. Ist es aber darum

unvermeidbar, dass wir bei dem Andern solche Motive voraussetzen, die bei ihm nicht stattfinden? Diess würde nur dann der Fall sein, wenn es keine allgemeinen Gesetze des menschlichen Handelns überhaupt gäbe. Solche Gesetze stellt aber Spinoza selbst, z. B. im 3. Theile seiner Ethik, auf. Darum muss er auch die Berechtigung zugestehen, aus der Analogie des menschlichen Handelns zu beurtheilen, welchen Zweck ein Andrer gehabt haben müsse. Es ist diess nicht ein Schluss von der eignen Sinnesweise auf die eines Andern, sondern von der allgemein menschlichen Art zu denken und zu handeln, auf die eines Einzelnen. Es kann also der Zweck eines Dinges, wenn er auch nicht von dem Urheber desselben uns mitgetheilt worden ist, aus den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Handelns erschlossen worden.

Es lässt sich aber auch weiter zeigen, dass der Zweck eines solchen Dinges auch abgesehen von dem Schluss aus der Analogie erkannt werden kann.

Es ist diess allerdings nur dann möglich, wenn der Zweck eines Dinges ein complicirter ist und mehrere Mittel zu seiner Erreichung angewendet worden sind. Ist diess nicht der Fall, wie bei dem obenerwähnten Beispiel der einfachsten menschlichen Werkzeuge, so kann der Zweck aus dem Dinge selbst nicht erkannt werden, sondern nur aus der Analogie des menschlichen Handelns oder überhaupt nicht. Wer z. B. einen abgebrochenen Baumast findet, kann nicht wissen, ob derselbe als Brennmaterial, oder als Stab hat dienen sollen.

Ist dagegen das zweckentsprechende Verhalten eines Dinges ein complicirtes und beziehen sich die Theile desselben als Mittel auf das Ganze, so ist der Zweck des Dinges aus diesem selbst erkennbar. Denn dann ergiebt sich uns, wenn auch der Zweck des Dinges uns noch unbekannt ist, aus der Beobachtung des Dinges, dass mehrere Eigenschaften desselben und mehrere einzelne Theile eine gemeinsame Beziehung haben. Dasjenige Verhalten des Dinges nun, welches durch eine Mehrheit von einzelnen Eigenschaften und Theilen des Werkes bedingt wird, dürfen wir als das zweckentsprechende Verhalten des Dinges ansehen, also die Vorstellung von diesem Verhalten, insofern sie in dem Dinge zur Verwirklichung gekommen ist, als den Zweck desselben. Je mehr Eigenschaften und Theile des Dinges nun eine solche gemeinsame Beziehung haben, d. h. je zweckmässiger die Einrichtung desselben ist, desto sichrer wird aus der Natur des Dinges selbst auf den Zweck desselben

geschlossen werden können, weil um so mehr Eigenschaften und Theile des Dinges auf ihn hinweisen.

Wir fragen endlich: Kann, auch wo wir nicht wissen, ob ein Ding einen Zweck habe, oder nicht, rein aus der Natur dieses Dinges erkannt werden, dass es einen Zweck habe? Auch diese Frage müssen wir bejahen. In den Fällen, wo die ganze Eigenthümlichkeit eines Dinges durch eine Beziehung der einzelnen Theile und Eigenschaften des Dinges auf ein Verhalten des Ganzen bestimmt wird, werden wir mit Nothwendigkeit auf die Annahme eines Zweckes geführt. Und zwar treibt dazu eben die Erklärung aus den Ursachen, die Spinoza als allein anwendbar ansieht. Ergiebt sich nämlich aus der Beobachtung eines Dinges, dass alle Eigenschaften und alle Theile des Dinges ein bestimmtes Verhalten des Ganzen bedingen, so reicht es zur Erklärung des Dinges nicht aus, diese Ursachen so weit als möglich zu verfolgen, sondern es muss auch die Ursache dieser gemeinsamen Beziehung der Theile gefunden werden. Lässt sich nun aus einem angenommenen Zweck des Dinges diese gemeinsame Beziehung der Theile zum Ganzen ableiten, so darf dieser Zweck als Ursache derselben angenommen werden, wenigstens so lange, als auf andere Weise diese gemeinsame Beziehung der Theile zum Ganzen nicht erklärt werden kann.

Wir sehen also, dass der Zweckbegriff zur Erklärung der Dinge angewendet werden kann, dass auch in vielen Fällen der Zweck eines Dinges völlig zur Erklärung genügt, und ohne denselben eine zureichende Erklärung dann unmöglich ist. Es lässt sich endlich aus der Natur eines Dinges selbst erkennen, ob es nach einem Zweck hergestellt sei, und welcher Zweck in ihm zur Verwirklichung gekommen ist. Alle diese Sätze die sich uns aus der Betrachtung des Zweckverhaltens im Gebiete des menschlichen Handelns ergeben haben, lassen aber auch eine Anwendung auf die nicht von Menschenhand herrührenden Dinge zu, und werden also bei der Beurtheilung der Lehre des Spinoza über den Zweck in der Natur von uns benutzt werden können. Zu dieser gehen wir nun über.

2) Die Bestreitung des Zwecks in der Natur.

Im Bisherigen mussten wir die Sätze des Spinoza durchweg bestreiten, Wir fanden, dass seine Definition des Zweckbegriffs eine unzureichende und unrichtige ist, dass er mit Unrecht die Annahme eines Zweckes in den menschlichen Handlungen verwirft, dass endlich die Erklärung menschlicher Werke aus dem Zwecke nicht wie Spinoza behauptet, unstatthaft, sondern völlig anwendbar, ja nothwendig ist.

Dagegen gestehen wir der Polemik des Spinoza gegen die Annahme eines Zwecks in den natürlichen Dingen gern ein grosses Verdienst zu. Spinoza wendet sich zunächst und vor Allem gegen die populäre Betrachtungsweise der Dinge, nach welcher ein Jeder die Dinge nur in Bezug auf sich selbst beurtheilt und den Nutzen, den er von einem Dinge hat, ohne weiteres als den Zweck desselben ansieht. Seine Polemik gegen diese Anschauungsweise ist gewiss berechtigt und in einer Zeit, wo diese Betrachtungsweise die herrschende war, verdienstlich.

Gegen dieselbe sich zu wenden trieb den Spinoza ebensowohl wie seine wissenschaftliche Strenge, sein sittlicher Ernst und seine religiöse Tendenz (vergl. K. Fischer, B. Sps. Leben und Char. S. 6 f.)

Und in der That ist die populäre, teleologische Betrachtungsweise der natürlichen Dinge nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch egoistisch und einer tieferen Religiösität widersprechend.

Wir belächeln jetzt wohl die noch im vorigen Jahrhundert beliebten Zweckmässigkeitstheorien, nach denen der Korkbaum um der Stöpsel willen und gewisse Insecten zur Beförderung der menschlichen Reinlichkeit geschaffen sein sollten, und halten eine Widerlegung derselben nicht für nöthig. Spinoza aber, der in einer viel früheren Zeit lebte, war wohl berechtigt, ausdrücklich gegen solche Vorstellungen von der Zweckmässigkeit der Dinge sich zu wenden und die Forderung aufzustellen, mit der er selbst vollen Ernst gemacht hat, die Dinge ohne die Beziehung auf den Menschen zu betrachten. Es fliesst diese Forderung unmittelbar aus seinem grossen Satz: Eth. I, 16, und soll von uns am wenigsten bestritten werden.

Indess schliesst diese Forderung durchaus nicht von vornherein jedwede Annahme eines Zweckes in den natürlichen Dingen aus. Um von vornherein den Standpunkt unsrer Kritik der Lehre des Spinoza über den Zweck in der Natur festzustellen, müssen wir uns an diesem Orte kurz darüber aussprechen; in welchem Sinne wir die zweckvolle Ordnung des gesammten Naturlebens behaupten zu dürfen glauben und in wie weit wir die teleologische Naturbetrachtung zu vertheidigen gemeint sind. Wir thun diess mit Rückbeziehung auf die Erörterung des Zweck-

begriffs, die Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft gegeben (s. darüber die erwähnte Abhandlung v. Drobisch). Zunächst müssen wir uns gegen die von ihm aufgestellte Unterscheidung zwischen blos relativen oder äussern und innern Naturzwecken erklären. Den natürlichen Dingen, die als Mittel zu möglichen Zwecken verwendet werden (oder die der Mensch tauglich findet zu einer bestimmten Verwendung) schreiben wir um desswillen weder eine innere, noch eine äussere Zweckmässigkeit zu. Es ist irreführend, schon da von dem Zwecke eines Dinges zu reden, wo zwar ein bestimmter Nutzen von dem zwecksetzenden Wesen vorgefunden, nicht aber an ihm durch eine bestimmende Thätigkeit erst zur Verwirklichung gebracht wird. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch zum wenigstens sollte nur da von Zweck und Zweckmässigkeit die Rede sein, wo letzteres Verhältniss stattfindet, im ersteren Falle aber nur von Brauchbarkeit oder Anwendbarkeit, wie ja auch Kant sich in diesem Falle der Ausdrücke Nutzbarkeit und Zuträglichkeit bedient. (S. 239 in der Ausgabe v. Kirchmann's.) Im Weiteren beantwortet nun Kant die Frage, was dazu erfordert werde, um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. um die Causalität seines Ursprungs in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen. In der Beantwortung dieser Frage hebt Kant zuerst hervor, dass dazu in jedem Falle erfordert werde, dass die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. (Damit bewährt sich, was wir auf Seite 14 als Bedingung der Erkennbarkeit eines Zweckes im Allgemeinen angegeben haben). Wenn nun Kant im Weiteren ausführt, dass dieses Verhältniss bei den Naturproducten in concreto alle Zeit so stattfinde, dass auch alle Theile von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind und darin den Unterschied des zweckvollen Naturproductes von dem zweckvollen Kunstproduct findet, so können wir damit völlig übereinstimmen. Allerdings findet das von uns oben als Bedingung einer Zweckannahme und Zweckerkenntniss geforderte Verhältniss in der Natur nur da statt, wo Organisation stattfindet. Und völlig richtig ist es, was Kant weiter sagt: ,,Dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur . . . untergeordnet werden muss . . . Man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen, nichts als was im Ganzen zweckmässig ist, zu erwarten.'' (Dass Kant

der teleologischen Naturbetrachtung in dieser Ausdehnung Berechtigung zuspricht, wird von Drobisch in der erwähnten Abhandlung übergangen.)

Wenn Kant nun weiter sagt, dass die Physik, um sich genau in ihren Gränzen zu halten, von der Frage abstrahire, ob die Naturzwecke es absichtlich sind, oder unabsichtlich sind, so kann damit doch nur gemeint sein, dass die Naturwissenschaft, obwohl sie die organisirte Gestaltung der Naturdinge zum Erkenntnissobject habe, nicht die Ableitung derselben aus dem Begriff Gottes zur Aufgabe sich stellen dürfe. Nicht aber kann gemeint sein, dass ein unabsichtlicher Zweck möglich sei, denn dieser Ausdruck ist auch nach der Kant'schen Definition des Zweckes eine contra dictio in adjecto. In wie weit nun Kant dem Schluss von der Zweckmässigkeit der Natur auf einen weisen Schöpfer derselben Berechtigung zugesteht, darauf brauchen wir hier nicht einzugehen.

Auch unsre Aufgabe kann es nicht sein, auszuführen, wie die Erkenntniss der Zwecke in der Natur zum Glauben an Gott hinzuführen und demselben zur Stütze oder Rechtfertigung zu dienen geeignet sei; nur das haben wir nachzuweisen, dass die Annahme von Zwecken in der Natur berechtigt ist. Unsre eigne Ansicht darüber sprechen wir im Anschluss an Kant dahin aus, dass überall wo organisirtes Leben zu finden ist, die Annahme eines Zweckes geboten und die Angabe eines bestimmten Zweckes möglich ist und dass eben darin die Berechtigung liegt, auch das ganze Naturleben als ein zweckvoll organisirtes Ganze aufzufassen und die Zwecke, nach denen es geordnet ist, aufzusuchen. Diese teleologische Naturbetrachtung, scheint uns nicht nur berechtigt, sondern auch geboten, und hat mit jener populären Betrachtungsweise, die jedes Ding nur auf den Nutzen, den es dem Menschen bringt, hin ansieht, nichts gemein. Nur diese teleologische Betrachtungsweise, nach welcher also zunächst die Thier- und Pflanzenorganismen als zweckmässig eingerichtet angesehen werden, haben wir gegen die Beweisgründe, die gegen sie erhoben werden, zu vertheidigen. Spinoza, der die Annahme eines Zweckes in den natürlichen Dingen überhaupt als unstatthaft hat nachweisen wollen, erreicht diess durch seine Polemik gegen die gewöhnliche Lehre vom Zweck keinweswegs. Er folgert offenbar aus der Unhaltbarkeit der populären Zwecklehre zu schnell die Unstatthaftigkeit irgend welcher Zweckannahme in den natürlichen Dingen. Diess ist besonders deutlich an der Stelle, wo Spinoza sagt: (praef. ad partem IV, S. 330 Z. 18 v. u.) Ostendimus in primae partis

appendice naturam propter finem non agere. Denn diesen Beweis hat Spinoza im Anhang des ersten Theiles nicht erbracht, vielmehr nur die populäre Anschauungsweise widerlegt, was leicht genug war. Wenn er dabei noch darauf sich beruft, dass Gott oder die Natur mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sie existire, handle, so liegt in der Herbeiziehung dieses Satzes einestheils eine petitio principii, und anderntheils ist selbst, wenn dieser Satz zugegeben wird, nicht jeder Zweck aus der Natur damit ausgeschlossen. —

Indem nun Spinoza sich hauptsächlich mit der Widerlegung der gewöhnlichen Auffassung von der Zweckmässigkeit der natürlichen Dinge beschäftigt, ist er dazu verleitet worden, eine strengere Unterscheidung zwischen der Zwecklehre, welche die Dinge in Bezug auf den Menschen auffasst, und der, welche sie zunächst rein an sich betrachtet, zu vernachlässigen *)

Wir können aber bei einer Beurtheilung seiner Leugung des Zwecks in den natürlichen Dingen einer solchen nicht entbehren und werden im Folgenden so vorgehen, dass wir zunächst die von Spinoza vorgeführten Gründe gegen die Annahme eines Zweckes in der Natur überhaupt prüfen und schrittweisse gegen sein Leugnung derselben Raum fär die Annahme eines Zweckes in der Natur zu gewinnen suchen.

Wir werden dabei freilich auf früher Gesagtes öfter zurückgreifen müssen.

Wird einmal der Zweck innerhalb des menschlichen Handelns zugegeben, so fällt ein Hauptgrund des Spinoza gegen die Annahme eines Zweckes in den natürlichen Dingen. Die Uebertragung des Zweckbegriffs auf die natürlichen Dinge ist dann nicht von vornherein damit abzuweisen, dass die Annahme eines Zwecks überhaupt unzulässig sei. Die Möglichkeit, dass in einem natürlichen Dinge eine bestimmte Vorstellung zur Verwirklichung gekommen sei, lässt sich nicht ohne Weiteres abweisen.

---

*) Wenn auch gesagt wird, dass Spinoza noch nicht die Unterscheidung von äussern und innern Zwecken, die erst Kant hervorgehoben habe, gekannt habe, so möchten wir ihm diess nicht zum Vorwurf machen; denn, was äussere Zweckmässigkeit genannt wird, fällt dem Sp. nicht unter den Begriff der Zweckmässigkeit, und er unterscheidet gar wohl S. 217 Z. 13 v. u. zwischen der Annahme, dass viele natürliche Dinge zum Nutzen der Menschen seien, (äussere Zweckmässigkeit) u. der Annahme, dass sie um dieses Zweckes willen daseien (innere Zweckmässigkeit). Eben den Schluss von der äussern auf die innere Zweckmässigkeit oder vielmehr von der Brauchbarkeit auf die nach einem Zweck getroffene Einrichtung ürlichen der natDinge bestreitet Spinoza.

Spinozas weitere Beweise aber gegen die Annahme eines Zweckes sind nicht durchschlagend, wenigstens nicht für den, der nicht ganz auf den Standpunkt des Spinoza sich stellt.

Sein Satz, dass die Lehre vom Zweck die Natur völlig umkehre, indem sie, was in Wahrheit die Ursache sei, als Wirkung betrachte und umgekehrt, beruht auf Täuschung. (Vergleiche hierzu Kratz l. c. S 11)

Wer z. B. die Vermittelung des Sehens als Zweck des Auges hinstellt, nimmt nicht an, dass das Sehen früher gewesen sei als das Auge, sondern nur, dass eine Vorstellung des Schöpfers von dieser Vermittlung des Sehens früher gewesen sei als das Auge, in welchem diese Vorstellung zur Verwirklichung gekommen sei; ganz in der Weise, wie es bei den menschlichen Werken unzweifelhafte Thatsache ist, dass die Zweckvorstellung eines Menschen früher vorhanden ist, als das thatsächliche dieser Vorstellung entsprechende Verhalten desjenigen Dinges in welchem diese Vorstellung zur Verwirklichung gekommen ist. Spinoza hat sich hier durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu einer Verwechslung des Zwecks mit dem zweckentsprechenden Verhalten des Dinges, welches ja oft auch ungenauer Weise Zweck genannt wird, verleiten lassen.

Bei einer richtigen Definition des Zweckes wird nicht das, was in Wahrheit die Wirkung ist, als Ursache betrachtet, sondern nur die Vorstellung dieser Wirkung. Zwischen beiden ist aber wohl zu unterscheiden. —

Ebenso hinfällig ist der Satz, dass die Lehre vom Zweck dasjenige, was in der Natur das Höchste und Vollkommenste sei, zum Unvollkommensten mache. Es sei nämlich nach Eth. I, pr. 21—23 diejenige Wirkung die vollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht werde, und jemehr Mittelursachen etwas brauche, um hervorgebracht zu werden, desto unvollkommener sei es. Wenn nun die Dinge, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht worden sind, um desswillen gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreiche, dann würden nothwendig die letzten, um deren willen die früheren gemacht worden seien, unter allen die vorzüglichsten sein (Eth. append ad p. I S. 219 u. vergleiche das von uns auf S. 16 bemerkte). —

Spinoza beruft sich hier wieder auf Sätze seines eigenen Systems, welches doch die Leugnung des Zweckes zur Voraussetzung hat, u. macht sich also eines logischen Cirkels schuldig.

Wer die Wahrheit seines Systems noch dahingestellt sein lässt, wird mit eben soviel Recht, wie Spinoza das Umgekehrte lehrt, behaupten können, das je mehr Mittelursachen etwas

braucht, um hervorgebracht zu werden, es desto vollkommner ist (cf. Kratz l. c. S. 42).

Indess ist die Argumentation des Spinoza auch von seinem eignen Standpunkt aus nicht zulässig. Er identificirt Vollkommenheit mit Realität (Eth., pars II, def. 6); nennt also ein Ding um so vollkommner, je mehr Realität es hat, und um so unvollkommner, je mehr Begränzung, Verneinung, Ohnmacht ihm zukomme (pars IV. praef S. 331). Ist nun Spinoza berechtigt, den Grad dieser Realität der Dinge daran zu messen, ob sie unmittelbar von Gott hervorgebracht worden seien, oder weniger oder mehr Mittelursachen bedürfen? Nach seinen eigenen Sätzen keineswegs. Allerdings redet Spinoza in den von ihm angezogenen Lehrsätzen Eth. I, 21—23 von solchen modis, welche mit Nothwendigkeit und unendlich existiren und unterscheidet unter ihnen solche, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht worden sind und solche, welche durch Vermittelung einer nothwendigen und ewigen Modification eines Attributs aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgen. Welche diess seien, sagt er zwar nicht, und die Beispiele, die er epistola 65, 4 anführt dienen kaum zur Erläuterung.*)

*) Zu der Lehre von den unendlichen Modificationen, über welche Erdmann, Grundbegriffe des Spinozismus, (in Verm. Aufsätze L. 1848.) S. 141 ff u. K. Fischer l. c. 16. Cap. I, 2—4 ausführlich handeln, ist besonders auch zu vergleichen, was V., 23, schol. u. V., 40, schol. gesagt wird. Spinoza bezieht sich an letzterer Stelle auf I, 21 zurück und hat, wie wir gewiss annehmen dürfen', die Sätze I., 21—23 schon mit Rücksicht auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die er im 5. Theile geben wollte, geschrieben. Denn wenn die „idea dei in cogitatione" (I, 21 dem.) d. h. die Vorstellung von Gott in dem Attribut des Denkens eine ewige und unendliche Modification des göttlichen Denkens ist, so muss die Seele des Menschen, sofern sie an dieser idea Theil hat nothwendig ewig sein. Daher redet denn auch Spinoza an den beiden angeführten Stellen von modis aeternis finitis. Denn er sagt deutlich, dass diejenige Vorstellung in Gott, welche das Wesen eines menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt und darum nothwendig zur menschlichen Seele als deren unsterblicher Theil gehöre, certus cogitandi modus sei, qui necessario aeternus est, und ferner V, 40 schol. sagt er: mens nostra quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul dei aeternum et infinitum intellectum constituunt. Die Erkenntniss Gottes in der menschlichen Seele, oder der Theil der menschlichen Seele, welcher die Erkenntniss Gottes ist, ist also nicht ein wechselnder Modus, sondern ewig, soforn er ein Theil des intellectus infiintus aeternus also einer ewigen und unendlichen Modification des Denkens ist. Vergleiche hierzu auch die umsichtigen Bemerkungen bei Dr. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinoza's, Leipzig, bei A. Lorenz 1872. S. 52.

Jedenfalls aber handelt es sich in diesen Sätzen nicht um die Einzeldinge, die eine Stufenreihe der Vollkommenheit bildeten, je nach dem sie mehr oder weniger Mittelursachen zu ihrer Hervorbringung bedurft hätten. Von den Einzeldingen behauptet Spinoza vielmehr Eth. I, pr. 28, dass ein jedes derselben durch ein andres causirt werde, und dieses wieder durch ein andres und so fort ohne Ende. Keines dieser Einzeldinge ist also unmittelbar von Gott hervorgebracht worden. Von allen aber behauptet Spinoza (pr. 28, schol 2.), dass sie von Gott abhängen und ohne ihn weder sein noch gedacht werden können. Seine Unterscheidung von mittelbar und unmittelbar hervorgebrachten Dingen findet also auf die Einzeldinge gar keine Anwendung, ja Spinoza sagt selbst, dass Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt werden könne. Durch seine eignen Sätze hätte also Spinoza sich abhalten lassen sollen, zu sagen, dass ein Ding um so unvollkommener sei, je weniger es Mittelursachen bedürfe, um hervorgebracht zu werden. Es passt eine solche Unterscheidung von vollkommnen und unvollkommenen Dingen durchaus nicht in seine ganze sonstige Anschauung.

Ist ein Ding um so vollkommener, je mehr Realität es hat, so wird vielmehr auch das Zusammengesetztere vollkommener sein, als das durch wenige Ursachen bedingte. Einer ähnlichen Beweisführung bedient sich Spinoza auch selbst im zweiten Theile seiner Ethik (vergl. bes. II, pr. 14, auch V, 7).

Ein weiterer Grund des Spinoza gegen die Annahme eines Zweckes in der Natur ist der, dass die Lehre vom Zweck die Vollkommenheit Gottes aufhebe. Denn wenn Gott um eines Zweckes willen handle, so begehre er nothwendig etwas, dessen er entbehre (l. c. S. 219).

Auch dieses Argument ist von Spinoza's eignem Standpunkt aus als unhaltbar zu erkennen, sobald nur eine richtige Zweckdefinition angewendet wird. „Gott handelt um eines Zweckes willen" heisst ja nach unsrer Zweckerklärung nichts anderes als „Es giebt in Gott eine Vorstellung, welche in einem bestimmten Dinge, das er hervorbringt, zur Verwirklichung kommt. — Wird nun das Dasein solcher Vorstellungen in Gott geleugnet — wie es geschieht, wenn ein Hervorgehen der Dinge aus der absoluten Natur Gottes angenommen wird — so wird Gott etwas beigelegt, was eine Verneinung involvirt. Das heisst aber (nach pars II, praef. S. 331): es wird Gott eine Unvollkommenheit zugeschrieben. Es findet also in Wahrheit das dem von Spinoza behaupteten entgegengesetzte Verhältniss statt. Giebt

es in Gott unendlich viele Vorstellungen, die durch seine Macht in den Dingen zur Verwirklichung kommen, so kann darin keine Unvollkommenheit Gottes gefunden werden, sondern es besteht darin die Vollkommenheit Gottes.

Ebenso ist klar, dass der Eth. I, 33, schol 2. angeführte Grund nicht stichhaltig ist. Denn bei einer richtigen Definition des Zweckes ist der Zweck nicht etwas ausserhalb Gottes, sondern eine Vorstellung in ihm, die zur Verwirklichung kommt.

Insbesondere wird derjenige, der die Forderung stellt, dass alle Dinge in Gott zu betrachten seien, die Möglichkeit zugeben müssen, dass Gott die Dinge nach Zwecken geschaffen und geordnet habe.

Nun behauptet aber Spinoza, der Zweck irgend eines natürlichen Dinges könne gar nicht angegeben werden, ohne dass ein Schluss von dem Thun des Menschen auf das Wirken der Natur gezogen werde. Er leugnet also, dass in den Dingen selbst irgend welche Nöthigung liege, einen Zweck derselben anzunehmen und irgend welche Möglickkeit, den Zweck derselben aus ihnen selbst zu erschliessen. Wir glauben diese Behauptung schon widerlegt zu haben in dem, was wir bei der Beurtheilung der Lehre des Spinoza über den Zweck in den menschlichen Werken gesagt haben. Wir haben da gezeigt, dass auch in dem Falle, wo wir nicht wissen, ob ein Ding einen Zweck habe oder nicht, rein aus der Natur dieses Dinges erkannt werden könne, dass und welchen Zweck es habe. Es gilt diess aber ebenso von den natürlichen Dingen wie von den menschlichen Werken. Findet sich in irgend einem Dinge ein bestimmtes Verhalten, welches durch mehrere Eigenschaften und Theile des Dinges bedingt wird, so muss diese gemeinsame Beziehung der Theile zum Ganzen auf eine Ursache zurückgeführt werden können. Wird nun als solche Ursache eine Vorstellung Gottes, welche in dem bestimmten Verhalten des Dinges zur Verwirklichung gekommen sei, vorausgesetzt, und lässt sich aus diesem angenommenen Zweck das Verhalten des Dinges, sowie die Beziehung seiner einzelnen Theile zu diesem Verhalten erklären, so ist in diesem Falle allerdings die Erklärung aus dem Zweck zureichend, ja, so lange keine andre Erklärung, die das Nämliche ebenso gut oder noch besser leistet, angegeben werden kann, nothwendig.

Insbesondere zeigt sich deutlich, dass derjenige, welcher die kunstvolle Einrichtung der Naturorganismen aus dem Zwecke erklärt, darauf nicht durch die Unkenntniss der Ursachen, durch welche diese Kunst bedingt ist, geführt wird. Je vollkommner

nämlich unsre Kenntniss dieser Ursachen ist, um so stärker ist für uns die Nöthigung, einen Zweck des betreffenden Dinges anzunehmen. Diess erhellt aus dem von uns Bemerkten. Wie bei den einfachsten menschlichen Werkzeugen der Zweck derselben nicht mit voller Sicherheit aus dem Dinge an sich erkannt werden kann, dagegen in den Fällen, wo viele Mittel zu dem einen Zweck erkennbar sind, wie etwa bei einer complicirten Maschine, der Zweck des Dinges eben desshalb um so deutlicher aus der Betrachtung des Dinges sich ergiebt, so findet ein analoges Verhältniss bei der Betrachtung und Erklärung der natürlichen Dinge statt. Wer z. B. das Auge betrachtet, findet allerdings, dass alle die einzelnen Vorgänge, durch welche das Sehen bedingt wird, auf ihre Ursachen sich zurückführen lassen. Alle diese Ursachen aber, deren Zusammenhang die Naturforschung erkennen lehrt, haben eine gemeinsame Beziehung auf den Vorgang des Sehens. Diese gemeinsame Beziehung aller Theile des Auges und ihrer Einrichtung auf das Gesammtverhalten des Auges fordert nun eine Erklärung. Je complicirter dieses Gesammtverhalten des Auges, je vielfacher die Verkettung von Ursachen ist, durch welche es bedingt ist, desto unabweisbarer ist die Annahme eines Zweckes, welcher in demselben verwirklicht worden ist.

Wenn Spinoza von den Anhängern der Zwecklehre sagt S. 220: „So staunen sie auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers sehen, und schliessen daraus, dass sie die Ursachen so grosser Kunst nicht kennen, dass dieselbe nicht durch mechanische, sondern durch göttliche und übernatürliche Kräfte gebildet worden sei", so trifft diess nicht die Annahme eines Zweckes in der Natur überhaupt, sondern nur diejenige Naturbetrachtung, welche in einseitiger Betonung der Schöpfermacht Gottes, durch welche die Natur bedingt sei, die Vermittelung des göttlichen Wirkens durch die in der Natur wirksamen Kräfte übersieht.

Zwischen beiden weiss Spinoza nicht zu unterscheiden. So richtig es ist, dass diejenige Naturbetrachtung, welche die in den natürlichen Dingen erkennbare Kunst, wie überhaupt alle Naturereignisse und Naturerscheinungen aus einem unmittelbaren Wirken Gottes ableitet, aus der Unkenntniss der Ursachen stammt, so ungerecht ist dieser Vorwurf, wenn er im Allgemeinen gegen die Annahme eines Zweckes in der Natur erhoben wird. Denn die vollkommenste Kenntniss der Ursachen der Dinge macht die Annahme eines Zweckes nicht entbehrlich, nöthigt vielmehr nur um so stärker zu einer solchen; hebt nicht das Staunen

über die in den natürlichen Dingen erkennbare Kunst auf, sondern lässt diese Kunst nur um so bewundernswerther erscheinen.

Ebenso trifft der letzte Vorwurf, den Spinoza gegen die Lehre vom Zweck erhebt, dass sie nämlich alles Forschen nach den Ursachen der Dinge abschneide und ein Asyl der Unwissenheit sei, nur jene populäre Naturbetrachtung, die um die Vermittelung des göttlichen Allmachtwirkens sich nicht kümmert, nicht die Annahme eines Zweckes in den natürlichen Dingen überhaupt. Wird nämlich ein Zweck in den natürlichen Dingen angenommen, so entsteht naturgemäss das Interesse, die Mittel, welche zur Verwirklichung dieses Zweckes dienen, kennen zu lernen. Denn zur völligen Kenntniss des Zweckes gehört ja auch die Kenntniss der aus demselben hervorgehenden Vorstellungen der zur Verwirklichung desselben führenden Mittel. Diese Mittel aber werden erkannt, sobald die Ursachen des zweckentsprechenden Verhaltens an dem Dinge erkannt werden. Es heissen ja eben diese Ursachen Mittel, sofern sie das Verhalten des Dinges, welches als zweckentsprechend aufgefasst wird, bedingen. Wenn also ein natürliches Ding, zu dessen Erklärung ein Zweck angenommen wird, nach seinen Ursachen erforscht wird, so wird dadurch auch die Kenntniss des Zwecks vervollständigt oder berichtigt.

Ja weiter muss gesagt werden, dass ein bestimmter Zweck eines natürlichen Dinges nur dann mit Sicherheit bezeichnet werden kann, wenn diese Ursachen bekannt sind. Denn nur die Beziehung verschiedener Ursachen auf ein bestimmtes Gesammtverhalten des Dinges ermöglicht es uns, den Zweck desselben mit Sicherheit aus dem Dinge selbst zu erschliessen, wie wir ebenfalls oben gezeigt haben. Die Annahme von Zwecken in der Natur treibt also vielmehr dazu, die Ursachen der Dinge zu erforschen, um dadurch die Zweckbeziehung derselben mit Sicherheit kennen zu lernen.

Wir glauben damit hinreichend gezeigt zu haben, dass Spinoza's Polemik gegen die Annahme eines Zweckes in der Natur unzulänglich ist. Seine Einwände beruhen theils auf einer falschen Erklärung des Zweckbegriffs, theils treffen sie nicht die Lehre vom Zweck überhaupt, sondern die populäre Betrachtung der Dinge nach ihrer Beziehung auf den menschlichen Nutzen und die populäre Auffassung des schöpferischen Wirkens Gottes als eines unvermittelten.

Darin liegt es begründet, dass die Ausführungen Spinoza's uns an manchen Stellen etwas oberflächlich erscheinen wollen.

Er hat es sich mit der Lösung seiner Aufgabe nach dieser Beziehung zu leicht gemacht. Er beschäftigt sich eingehend mit der Widerlegung abergläubischer und thörichter Ausartungen der Zwecklehre, die unserer Zeit als kaum der Widerlegung bedürftig erscheinen, und geht auf die Gründe, welche für die Zwecklehre sprechen, gar nicht ein. In keiner Weise hat er insbesondre nachgewiesen, was er zur Aufrechthaltung seiner Leugnung des Zweckes nachweisen musste, dass die kunstvolle Einrichtung der Naturorganismen ohne Annahme eines Zwecks erklärt werden könne. Es fragt sich nun, ob ein solcher Nachweis überhaupt möglich ist. Es gebührte dann dem Spinoza das Verdienst, zuerst nachdrücklich die Forderung gestellt zu haben, die dann Spätere erfüllten, zuerst das Princip der Naturbetrachtung und Naturerklärung aufgestellt zu haben, von dem aus dann Andre mehr zu leisten vermochten.

In der That ist nun die ausgesprochene Tendenz der modernen Naturforschung, die Teleologie aus der Naturforschung auszuschliessen und alles was bisher als zweckmässig aufgefasst worden ist, rein aus der wirkenden Ursache zu erklären. Gelänge diess der Naturforschung und hätte sie bisher auch nur eine Spur des Weges aufgezeigt, der zu einem solchen Gelingen führen könnte, so würde allerdings Spinoza's Lehre eine Bestätigung dadurch finden. So sagt v. Kirchmann l. c. S. 43: „Das grosse Bedenken gegen diese Auffassung (die Leugnung der Zwecke in der Natur bei Spinoza), welches in der überaus zweckmässigen Einrichtung der Organismen z. B. des menschlichen Auges liegt, hat seit der Theorie Darwin's von der Entstehung der Arten und der natürlichen Züchtung sehr an Kraft verloren."

Es ist daher von nicht geringem Interesse für die Beurtheilung Spinoza's, zu untersuchen, ob die moderne Naturwissenschaft den bei Spinoza vermissten Nachweis erbracht habe und zu erbringen überhaupt im Stande sei. Und so gestatten wir uns eine kurze Abschweifung, um zu prüfen, ob wirklich unsre Bedenken gegen die Leugnung des Zweckes bei Spinoza durch Darwin's Theorie entkräftet werden.

Excurs

über die von den Resultaten der neueren Naturwissenschaft hergenommenen Argumente gegen den Zweck in der Natur.

Es kann nicht unsre Aufgabe sein, die Richtigkeit der Darwin'schen Theorie zu prüfen, noch zu untersuchen, ob und in wie weit die durch exacte Forschung festgestellten Thatsachen derselben günstig sind oder nicht. Wir haben nur zu prüfen, ob, wenn die Richtigkeit dieser Theorie zugegeben wird, der Zweck damit aus der Natur entfernt ist, oder doch die Annahme eines Zweckes dadurch überflüssig gemacht wird. Wir reden zunächst von der Lehre, dass die verschiedenen Thier- und Pflanzengattungen aus einer geringern Zahl von vorhergehenden und diese wieder aus wenigen Urformen und diese zuletzt aus einer gemeinsamen Urmutter sich allmählig entwickelt haben und zwar so, dass jede Gattung gemäss der Veränderung der ihr gegebenen Lebensbedingungen sich umgestaltet habe. Dieser Gedanke ist von Vielen vor Darwin ausgesprochen und entwickelt worden; sagt doch schon Kant, Kritik der Urtheilskraft S. 300 f., nachdem er selbst die Grundzüge dieser Lehre kurz und scharf gezeichnet hat: Eine Theorie von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Das Verdienst des Darwin in Beziehung auf diese Lehre liegt nicht darin, dass er sie zuerst aufgestellt, sondern darin, dass er sie in scharfsinniger und eingehender Weise begründet und Anlass dazu gegeben hat, dass im Interesse ihrer weiteren Begründung das ganze Gebiet des Naturlebens durchforscht worden ist.

Welche Consequenzen ergeben sich nun, wenn die Lehre von der Entwickelung der Arten zugegeben wird, für die Zwecklehre. Gemeinhin wird von den Anhängern dieser Lehre behauptet, dass durch dieselbe die Lehre vom Zweck als thörichtes Vorurtheil nachgewiesen sei. Während Kant, nachdem er dieselbe Lehre aufgestellt hat, nachweist, wie wenig aus derselben gegen den Zweck argumentirt werden kann (S. 301—309), ist es die stete Voraussetzung der Anhänger Darwin's, dass die Annahme der natürlichen Entwickelung der Arten die Annahme der zweckmässigen Einrichtung ihrer Organisation ausschliesse.

Belege dafür beizubringen, ist wohl nicht nöthig, da ja diese Behauptung so oft wiederholt worden ist, als dass nicht bei einem Jeden die Bekanntschaft damit vorausgesetzt werden müsste. Man sagt: Wenn die der gegenwärtigen Lebensweise eines Thieres entsprechende Eigenthümlichkeit, seine der Erhaltung seines Lebens förderliche Organisation, die uns als zweckmässige Einrichtung erscheint, als durch allmählige natürliche Entwickelung hervorgegangen sich ansehen lässt, so ist kein Grund mehr vorhanden, noch einen Zweck anzunehmen. Da nun in vielen Fällen diese natürliche Entwickelung nachgewiesen sei, so dürfe eine solche auch da, wo es noch nicht oder noch nicht völlig habe nachgewiesen werden können, vorausgesetzt werden; es müsse consequenter Weise gefolgert werden, dass die behauptete Zweckmässigkeit der Naturorganismen eine blos scheinbare sei und vielmehr als das Resultat einer natürlichen Entwickelung, einer Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu betrachten sei.

Es ist diess aber ein ganz irriger Schluss. Wenn wir wirklich die Entwickelungsfähigkeit der Arten zugeben — und ich wüsste in der That nicht, was von teleologischer oder religiöser Anschauung aus dem entgegenstände — so wird damit die behauptete Zweckmässigkeit der Naturorganismen nicht aufgegeben. Wer eine bestimmte Erscheinung, welche bisher als zweckmässige Einrichtung erschienen war, auf die natürliche Entwickelung zurückgeführt hat, hat damit noch kein Präjudiz gewonnen für die Unstatthaftigkeit jeglicher Zweckannahme. Denn in der That hat er auch bei jener bestimmten Erscheinug, die er aus natürlicher Entwickelung erklärt, den Zweck nicht weggeschafft, sondern nur zurückgeschoben*). Ist nämlich eine bestimmte Eigenthümlichkeit eines Organismus eine durch veränderte Lebensbedingungen bewirkte Umgestaltung, so setzt dies eine Entwickelungsfähigkeit des Organismus voraus, ein Vermögen desselben, sich veränderten Lebensbedingungen anzupassen. Diese Fähigkeit oder dieses Vermögen aber lässt

*) Anmerkung. So sagt auch Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 301: Der Archäolog der Natur, welcher alle Arten auf eine gemeinsame Mutter zurückführt, „muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur aufgeschoben und kann sich nicht anmassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

sich aus der natürlichen Entwickelung nicht erklären, ist vielmehr dem Zwecke der Organismen, ihr Leben zu erhalten, entsprechend. Diese Zweckmässigkeit verschwindet auch nicht, wenn jede frühere Einrichtung eines Organismus als aus einer nächstvorhergehenden durch natürliche Entwickelung entstanden angesehen wird, ja selbst wenn mit Recht behauptet werden dürfte, dass der Reichthum alles organischen Lebens aus einer Urzelle hervorgegangen sei. Es würde dann derjenige Organismus, aus welchem die Fülle aller lebenden Wesen hervorgegangen wäre, als in eminentem Sinne zweckentsprechend angesehen werden müssen, indem diesem Urorganismus die Fähigkeit zugeschrieben werden müsste, sich in einer unendlichen Manigfaltigkeit zu entwickeln und unendlich vielen verschiedenen Lebensbedingungen anzupassen. Es wird indess auf empirischem Wege die Gränze der Entwickelungsfähigkeit niemals gefunden werden können, es ist vielmehr die Behauptung einer Entstehung aller Arten aus einer einzigen nur zu begründen durch Schlüsse aus der Analogie, die doch immer trüglich und unsicher bleiben. Wir beschränken uns darauf, festzuhalten, dass die Thatsache der Entwickelungsfähigkeit der Organismen überhaupt kein Argument bilden kann wider die Zwecklehre. Es steht vielmehr die Zweckmässigkeit eines Organismus um so höher, je grösser seine Fähigkeit ist, veränderten Lebensbedingungen sich anzupassen und die gewonnene Fähigkeit, unter denselben sein Leben zu erhalten, auch fortzupflanzen. Ein ähnlichss Verhältniss findet ja auch bei denjenigen menschlichen Werken statt, in denen ein bestimmter Zweck zu allseitiger Durchführung gebracht ist, wie z. B. eine Uhr, die ihren Gang selbst regulirt, zweckmässiger ist, als eine solche, die bei Veränderung der Temperatur unregelmässig oder gar nicht mehr geht.

In engem Zusammenhang mit der erwähnten Lehre von der Entstehung der Arten steht die von Darwin zuerst aufgestellte Lehre von der natürlichen Zuchtwahl und dem Kampf ums Dasein. Diese Lehre will ja nur eine Erläuterung jener ersten sein und zeigen, wie eine spätere Art aus einer früheren habe entstehen können. Wir haben nicht zu untersuchen, ob die Entstehung der Arten durch diese Lehre hinreichend erklärt wird, was ja auch von Anhängern der Entwickelungstheorie verneint wird. Wir fragen nur, ob diese Lehre ausreicht, in irgend welchem Falle diejenige Einrichtung der Organismen, die wir als zweckmässige bezeichnen, ohne Annahme eines Zweckes zu erklären. Es wird diess von Vielen ihrer Vertreter behauptet. Sie erklären solche Erscheinungen, welche dem Leben eines

Thieres förderlich sind, daraus, dass alle diejenigen Exemplare einer Gattung, deren zufällige Eigenthümlichkeiten der Erhaltung ihres Lebens weniger förderlich waren, natürlicher Weise der Vernichtung anheim fielen, daher auch ihre Eigenthümlichkeiten nicht fortpflanzen konnten, so dass also nur die der Erhaltung ihres Lebens förderlichen Eigenthümlichkeiten sich erhielten und in der Gattung feststehend wurden. Es wird jedoch dabei immer vorausgesetzt, dass im Laufe der Entwickelung einer Thiergattung immer neue Bildungsformen auftraten, von denen die den Lebensbedingungen derselben entsprechenden sich erhielten. Diese neuen Bildungen, mögen sie anfänglich noch so kleine Abweichungen gewesen sein, ermöglichen erst die Entwickelung einer Gattung zu einer ihre Erhaltung und Ausbreitung begünstigenden Eigenthümlichkeit. Besitzt also eine Gattung diese Fähigkeit, verschiedene Bildungsveränderungen anzunehmen, so ist eben diese Fähigkeit der Erhaltung ihres Lebens entsprechend und es wird uns diese der Gattung gegebene Fähigkeit als eine zweckmässige erscheinen können. Es wird also auch hier der Zweck nicht weggeschafft, sondern nur zurückgeschoben.

Wird nun angenommen, dass diese im Laufe der Entwickelung auftretenden Bildungsveränderungen ein buntes, zufälliges Durcheinander von lebensförderlichen und lebenshinderlichen Erscheinungen aufweisen und dass nur dadurch, dass die Individuen, an denen die letzteren auftreten, ausstarben, die ersteren sich dauernd erhielten, so werden dadurch diejenigen Erscheinungen, die uns am zweckmässigsten erscheinen, am wenigsten erklärt. Wer auf diesem Wege z. B. die Entstehung des menschlichen Auges erklären wollte, würde zu den ungeheuerlichsten Aufstellungen geführt werden. Auch wenn zugegeben wird, dass immer die zweckmässigsten Bildungsformen durch den Kampf um das Dasein die meiste Aussicht auf Erhaltung haben, wird der Zweckbegriff zur Erklärung der Naturorganismen nicht entbehrlich gemacht. Findet ja auch auf dem Gebiete der menschlichen Kunsterzeugnisse ein analoges Verhältniss statt. Es erhalten sich immer diejenigen Erfindungen und Kunsterzeugnisse, welche dem Kampf ums Dasein auf volkswirthschaftlichem Gebiete, d. i. der Concurrenz am besten gewachsen sind. Und dennoch wird kein Mensch leugnen, dass in diesen menschlichen Kunsterzeugnissen ein Zweck zur Verwirklichung kommt, dass ohne schaffende Thätigkeit des menschlichen Geistes keine Kunst oder Industrie denkbar wäre.

Es kann endlich gegen die Zwecklehre eingewandt werden,

dass ja in den Naturorganismen auch solche Organe sich finden, die als völlig zwecklos, ja zweckwidrig erscheinen, nämlich die sogenannten rudimentären Organe. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass auch durch diesen Einwand der Zweck nicht entfernt, sondern nur zurückgeschoben wird. Ist die Annahme rudimentärer Organe richtig, so ist auch ihre Bildung nicht ohne einen Zweck zu erklären, nur dass sie diesen Zweck gegenwärtig nicht erfüllen, sondern in einer früheren Gattung, aus welcher die gegenwärtige entstanden ist, erfüllt haben.

Aus dem Gesagten erhellt, dass die Gründe gegen die Annahme eines Zweckes in der Natur, die von naturwissenschaftlicher Seite her erhoben worden, unzureichend sind. Es ist ja die Aufgabe der Naturforschung, nach den Entstehungsursachen der Naturorganismen zu fragen, und die Entwickelung der Lebens- und Bildungsformen zu erforschen. Und es wird auch der Laie auf diesem Gebiete den förderlichen Einfluss der erwähnten Theorien auf diese Forschung mit Interesse verfolgen und anerkennen, dass dadurch allgemeine Gesichtspunkte für das wissenschaftliche Verständniss der Erscheinungen des Naturlebens gegeben sind. Es steht aber die Erkenntniss der natürlichen Ursachen der teleologischen Betrachtungsweise der Natur nicht entgegen, indem vielmehr der Zweck eines Dinges um so vollkommener erkannt wird, je mehr die Mittel zur Verwirklichung desselben bekannt sind. Es hat ja gewiss diese Erforschung der natürlichen Ursachen ihr selbstständiges Recht, und es mag die Naturforschung immerhin es als eine Befreiung von ihrer unwürdigen Fesseln ansehen, dass sie nicht mehr betrieben wird im ausschliesslichen Dienste der teleologischen Betrachtungsweise. Es ist ferner richtig, dass die Naturforschung bei ihrer Betrachtung der natürlichen Dinge die Beziehung derselben auf den Nutzen des Menschen zunächst gar nicht zu berücksichtigen, und über die populäre Naturbetrachtung zu einer Anschauung der Natur als eines Ganzen sich zu erheben hat. Diejenigen Naturforscher aber, welche die Bekämpfung jeglicher Zweckannahme sich zur Aufgabe machen, verkennen dabei, dass die Erforschung der natürlichen Ursachen die Annahme eines Zweckes nicht ausschliesst, sondern zu derselben nöthigt. Sie überschreiten, wo sie weitere Gründe gegen die Zwecklehre anführen, das Gebiet ihrer Wissenschaft als einer empirischen und dürfen zum Mindestens nicht im Namen der Wissenschaft gegen die Zwecklehre auftreten. Die, welche diess zu thun sich für berechtigt halten, verkennen, dass es eine

Wissenschaft des Geistes giebt neben der Naturwissenschaft, und dass keine von beiden die andre ignoriren darf, soll sie nicht in Einseitigkeit sich versteifen.

Wir kommen zurück auf Spinoza. Nach allem bisher Gesagten ergiebt sich, dass seine Beweisführung gegen die Annahme von Zwecken unzureichend ist, dass ohne Anwendung des Zweckbegriffs weder eine zureichende Erklärung der menschlichen Werke, noch gewisser Erscheinungen in der Natur gegeben werden kann. An und für sich folgt daraus noch nicht die Berechtigung der teleologischen Weltanschauung. Es könnte immer noch gesagt werden, dass der Zweckbegriff auf einigen Gebieten des natürlichen Lebens anzuwenden, auf anderen auszuschliessen sei. Nur würde dadurch jede einheitliche Weltanschauung zerstört. Wer, wie Spinoza, die Natur als ein Ganzes betrachtet und fordert, dass alle Dinge in Gott aufgefasst und betrachtet werden, muss entweder den Zweck allenthalben ausschliessen, was, wie wir sahen, unmöglich ist, oder allenthalben annehmen. Es ist daher allerdings berechtigt, was Spinoza tadelt, dass die Menschen immer nach dem Zwecke der Dinge forschen (S. 217, Z. 19), dass sie ferner Allgemeinbegriffe annehmen. Ja, auch die Zweckbeziehung der natürlichen Dinge auf den Nutzen des Menschen ist nicht unbedingt anszuschliessen. Falsch ist nur die Betrachtungsweise der Dinge, nach welcher ein Jeder die Dinge in Bezug auf sich selbst beurtheilt. Berechtigt aber ist die teleologische Weltanschauung, die nicht nur nach den Zwecken der Einzeldinge, sondern auch nach der Zweckbeziehung der Dinge zu einander fragt und zu erkennen sucht, welches der höchste Zweck sei, dem alle von Gott gesetzten Zwecke dienen. Erst auf dem Grunde einer solchen Auffassung ist die Forderung Spinoza's, alle Dinge in Gott zu betrachten, recht erfüllbar. Denn, wer in den Dingen die Verwirklichung von göttlichen Zwecken zu erkennen sucht, der geht den ewigen Gottesgedanken nach, deren fortgehende Verwirklichung die Welt des Gegebenen ist. Eine solche Erkenntniss aber wird unmöglich gemacht, sobald der Begriff des Zweckes geleugnet wird. Die Forderung, alle Dinge in Gott zu betrachten, läuft dann darauf hinaus, nichts in der Welt an sich, sondern Alles nur als eine Folge aus Gott zu betrachten, von allen Besonderheiten abzusehen und nur auf den gemeinsamen Grund alles Lebens zu achten.

Ein Verständniss der Welt des Gegebenen in ihrem Zu-

sammenhang und ihrer Bedingtheit von Gott kann von einer solchen Auffassung aus nicht erreicht werden. Dass auch Spinoza es nicht vermocht hat, dass vielmehr die Ausschliessung des Zweckes ihn durchgängig gehindert hat, gemäss seiner Grundtendenz zu einem Verständniss des natürlichen und sittlichen Lebens und dessen Beziehung zu Gott zu gelangen, haben wir im zweiten Theile dieser Abhandlung nachzuweisen. Es wird, wenn uns dieser Nachweis gelingt, die Bestätigung von dem, was wir im ersten Theile haben nachweisen wollen, dass nämlich die Einwände gegen die Zwecklehre unhaltbar sind, sich uns ergeben, und die Lehre des Spinoza im Ganzen uns dadurch verständlicher werden.

II. Theil.

Die Consequenzen der Leugnung des Zwecks im System des Spinoza.

Dass Spinoza innerhalb seines in der Ethik niedergelegten Systems nie einen Gebrauch von dem Zweckbegriff macht, ist nach dem bisher Gesagten selbstverständlich. Er selbst beruft sich, wie wir sahen, für die Leugnung des Zweckes auf einzelne Sätze seines Systems. Auch seine Beurtheiler haben wohl die Polemik gegen den Zweck bei Spinoza aus solchen Sätzen erklärt, etwa aus seinem Gottesbegriffe, der ein Handeln Gottes nach Zwecken ausschliesst. Wir versuchen hier den umgekehrten Weg und wollen vielmehr zeigen, dass die Sätze seines Systems durchgängig bestimmt sind durch die Leugnung des Zweckes. *)

Die Berechtigung dazu finden wir darin, dass, wie oben bemerkt, die Leugnung des Zwecks zu den formalen Voraussetzungen gehört, die den Inhalt seiner Lehre nothwendig beeinflussen müssen, dass sie wesentlich die Weise des Denkens und der begrifflichen Entwickelung Spinozas bestimmt, also auf alle einzelnen Lehren ihren Einfluss üben muss.

Und so finden wir denn auch die Consequenzen der Leug-

*) Auch Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2 B. S. 40, und Historische Beiträge zur Philosophie, 2. Band; Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, S. 36) sagt, dass die Aufhebung des Zweckes für Sp. die ausgedehntesten Folgen habe, die sich in seiner Lehre auch niemals verleugnen. Aber diese Aufhebung des Zweckes erscheint ihm erst als eine Folge seines Grundgedankens, den er darin findet, dass bei Spinoza Gedanke und Kraft im Grunde dieselben seien und sich nur in dem auffassenden Vertsande unterscheiden. (Spinozas Grundgedanke S. 32 u. 35). So weicht auch die Aufgabe, die er in letzterer Abhandlung sich stellt, von der unseren ab. Auch wir wollen das System des Spinoza nicht nach fremden Gewicht, sondern nach eignem Masse messen, aber gehen dabei von der Leugnung des Zweckes aus, von welcher nach unsrer Meinung auch jener Grundgedanke Spinoza's beeinflusst ist,

nung des Zwecks bei Spinoza nicht nur in seiner Gotteslehre, sondern auch in seiner Lehre vom menschlichen Geiste und vom sittlichen Leben des Menschen. Auf diesen drei Gebieten, denen der wesentliche Inhalt des in der Ethik entwickelten Systems zugewiesen werden kann, wollen wir den Einfluss der Zweckleugnung bei Spinoza nachweisen.

1. Der Einfluss der Leugnung des Zwecks bei Spinoza auf seine Gotteslehre.

Gemäss der sittlich religiösen Tendenz, von welcher das Denken Spinoza's bestimmt ist, geht er bei der Aufstellung seines Systems von dem Begriff Gottes aus, des absolut unendlichen Wesens, ohne den kein andrer Begriff erfasst werden kann, da alle Dinge nur in Gott sind und durch ihn aufgefasst werden können. Er beschäftigt sich daher eingehend damit, des Dasein Gottes nachzuweisen, und so wenig die von ihm gebrachten Beweise, welche alle auf den ontologischen sich zurückführen lassen, genügen können, so steht ihm doch die Gewissheit von der Existenz Gottes so unerschütterlich fest, dass er diese sogar in den ersten Worten seiner Ethik (def. 1) schon als bewiesen voraussetzt und die Leugnung Gottes als etwas in sich widerspruchvolles ansieht. So sagt er denn auch (S. 195, Z. 9 v. u. pr. XI. schol) dass wir über keines Dinges Existenz gewisser sein können als über die Existenz des absolut unendlichen oder vollkommenen Wesens d. i. Gottes, und macht in der Entwickelung seines Systems von dem Gottesbegriff den ausgedehntesten Gebrauch. Auch die Ethik Spinoza's, die von Gott als dem an sich Gewissen, alles Andere und so auch das sittliche Leben zu erkennen strebt, verdiente wohl den Namen einer theologischen Ethik, unter dem die bedeutendste systematische Darstellung der christlichen Sittenlehre, die von Rothe, erschienen ist.

Die Gotteslehre Spinoza's aber, so viel Gewicht er ihr beilegt, und so viel er sich auf dieselbe im Weiteren zurückbezieht, ermangelt durchaus eines positiven Inhaltes. Spinoza's Ausagen über Gott beschränken sich wesentlich auf die Verneinung der ihm gewöhnlich beigelegten Eigenschaften und Thätigkeiten, und seine scheinbar positiven Ausagen über ihn sind nur verhüllte Negationenen. Darum ist die Gotteslehre Spinoza's so schwer zu fassen, und es ist seine eigentliche Meinung darüber, was Gott sei, kaum erkennbar.

Spinoza nennt Gott die Substanz und zwar die einzige,

(Eth. I, def. 6, pr. 14) aber es ist die Definition der Substanz auch in ihrem positiv gefassten Theile dem Sinn nach eine Negation. Substanz ist, was nicht an einem Andern ist und nicht durch etwas Andres aufgefasst wird. Insofern Gott die Substanz ist, ist er auch causa sui, aber der Ausdruck causa sui ist nur eine positive Wendung der rein negativen Bestimmung, dass die Substanz nicht von etwas Anderem causirt ist. Insofern Gott Substanz ist, folgt auch (nach Spinoza) unendlich Vieles aus der Nothwendigkeit seiner Natur, gerade so, wie aus einer Definition mehrere Eigenschaften folgen, d. h. vom Verstande erschlossen werden. Nur in diesem Sinn nennt Spinoza Gott die wirkende Ursache aller denkbaren Dinge. Aber dabei erklärt sich Spinoza durchaus nicht darüber, welches denn diese Natur Gottes sei, aus der alle Dinge folgen. Was er im Einzelnen über Gott sagt, sind eben nur Negationen. Er nennt Gott die freie Ursache, (Eth. I. pr. 17, cor. II); aber er definirt den Begriff der Freiheit nur negativ. Denn wenn er sagt (def. 7): dasjenige Ding heisst frei, welches aus der blosen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, so schliesst er damit nur den äusseren Zwang aus. So verneint er ferner von Gott, dass ihm ein freier Wille, dass ihm der höchste Verstand zukomme (pr. 17, schol. S. 202), dass Gott in Rücksicht auf das Gute handle (I, 33); verneint weiter nicht nur, dass Gott als körperlich gedacht werden, d. h. dass ihm eine begränzte Ausdehnung beigelegt werden dürfe, er wendet sich auch gegen den Begriff der Schöpfung, weil durch denselben die körperliche oder ausgedehnte Substanz von der göttlichen Natur ganz entfernt werde (pr. XV schol.)

So scheint Spinoza denn allerdings, indem er den Gottesbegriff zu reinigen bemüht ist, vielmehr denselben zu beseitigen. Diess hält z. B. von Kirchmann (l. c. S. 186) für die eigentliche Meinung des Spinoza und geräth in Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit dieses von ihm dem Spinoza aufgebürdeten Gedankens. In Wahrheit hat Spinoza den Gottesbegriff als den höchsten und obersten anerkannt und nicht im Entferntesten daran gedacht, ihn zu beseitigen.

Dass Spinoza, so nachdrücklich er den Begriff Gottes betont, durchaus nichts Positives von ihm aussagen kann, ist die unausbleibliche Folge davon, dass er den Zweckbegriff als unanwendbar ansieht. Denn wo der Zweck ausgeschlossen wird, da kann es auch keinen Willen geben, da kann auch keine den Dingen vorhergehende Erkenntniss — und eine andere kann ja in Gott seinem

Begriffe nach nicht gegeben sein — angenommen werden. (Die Beweisführung S. 203, Z. 18 v. u. beruht durchaus auf der Voraussetzung, dass es keinen Zweck giebt. Es fällt damit weiter der Begrff der Freiheit und der Schöpfung. Die ganze den Gottesbegriff aufzulösen scheinende Gotteslehre des Spinoza wird aus seiner Leugnung des Zweckes erst verständlich. An Einer Stelle (Eth. I, pr. 33, coroll. II, S. 215) sagt das auch Spinoza selbst, indem er als Grund dafür, dass Gott nicht unter der Rücksicht auf das Gute handle anführt, es werde dann ein Zweck angenommen, nach welchem Gottes Wirken sich richte. (Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat.)

Eine weitere Folge der Leugnung des Zweckes bei Spinoza ist die, dass er, wie sehr er diess auch anstrebt, doch den Dualismus der früheren Weltanschauung, die einen schroffen Gegensatz zwischen Gott und Welt statuirte, nicht hat überwinden können.

In dem Streben nach Ausgleichung dieses Gegensatzes erkennt Spinoza auch eine körperliche oder ausgedehnte Substanz an oder die Ausdehnung als eines der Attribute Gottes. Er bemüht sich daher zu zeigen, dass die körperliche Substanz, sofern sie Substanz sei, untheilbar und unmessbar und unendlich sei und folglich Gott zukommen könne, (pr. 15, schol. S. 198). (Der Beweis, den Spinoza dafür giebt, ist nicht ohne Mängel und kommt eigentlich nur darauf hinaus, dass die körperliche Materie, wenn der Verstand von der Quantität und Theilbarkeit derselben, wie sie in der bildlichen Vorstellung gegeben sei, abstrahirt, dieselbe als Substanz und als untheilbar und unendlich auffassen kann. cf. von Kirchmann l. c. Seite 25.)

Damit ist allerdings der Gegensatz zwischen Gott und Welt aufgehoben, wie denn auch Spinoza es betont, I, pr. 18: Deus est omnium rerum causa immanens nec vero transiens. Aber es tritt an die Stelle des abgewiesenen Dualismus von Gott und Welt sofort der Andre zwischen Ausdehnung und Denken. Von den unendlich vielen Attributen, die nach seiner Definition Gott zukommen, behält nämlich Spinoza in Wahrheit nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, bei. (pars I. pr. 14, coroll II; pars II, pr. 1 u. 2.) —

Wie er dazu kommt, spricht er nicht ausdrücklich aus; er scheint diese beiden als die einzigen für den menschlichen Geist erkennbaren zu betrachten, wiewohl er an einigen Stellen so redet, als wären noch andere Attribute angebbar. (z. B. II, 7, schol. S. 228; «sive subalio quocunque concipiamus«, und weiter unten «et idem de allis attributis intelligo.»

Zwischen den beiden Attributen nun lässt Spinoza einen schroffen Gegensatz bestehen. Wohl nimmt er nur Eine Substanz an und doch soll jedes der beiden Attribute in sich aufgefasst werden (I, pr. 10), beide sollen als wirklich unterschieden, d. h. eines ohne die Hülfe des Andren aufgefasst werden (I, pr. 10, schol.) Ferner soll Gott die Ursache der körperlichen Einzeldinge sein, nur sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, die Ursache der Einzelvorstellungen, nur sofern er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird (II, L. 5 u. 6). Zwischen diesen beiden Causalitätsreihen soll es durchaus keinen Zusammenhang geben, weder können die Vorstellungen verursacht werden durch die ihnen entsprechenden Dinge, noch die Dinge durch die Vorstellungen (III, 2.). Nur einen durchgängigen Parallelismus dieser beiden Reihen statuirt Spinoza, indem er behauptet, dass die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen dieselbe sei, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (II, 7), und dass demnach Alles, was aus der Natur Gottes in Wirklichkeit folge, in derselben Ordnung und Verbindung aus der Vorstellung Gottes als Gedachtes folge (II, 71, coroll). Diese Getrenntheit der beiden Attribute hält auch Spinoza, wie wir sehen werden, in seiner weiteren Lehre fest und statuirt so einen Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung.

Diesen Dualismus vermag Spinoza wohl zu verhüllen, aber nicht zu überwinden. Denn, was er I, 10, schol. sagt, ist gänzlich unzureichend, und an den beiden andren Stellen, an denen er die Einheit der Substanz gegenüber der Zweiheit der Attribute zu wahren sucht (II, 7, schol, III, 2, schol.), setzt er sich in Widerspruch mit seinen eignen Behauptungen. Es ist in der That eine gänzlich von der sonst in seiner Ethik durchgeführten Lehre verschiedene Auffassung, wenn Spinoza II, 7, schol. sagt, dass die denkende und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz sei, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefasst werde, und dass so auch ein Modus der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Modus dieselbe Sache sei, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Es versteht sich dann freilich die durchgängig gleiche Ordnung und Verbindung der Dinge und der Vorstellungen ganz von selbst. Aber es widerspricht diese Auffassung den obenerwähnten Aussagen Spinoza's über die Attribute und besonders dem

Satze (Eth. I, 19): Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*).

Eine Ueberwindung dieses Dualismus, eine wirkliche Vermittelung zwischen dem körperlichen und geistigen Leben, kann ohne Anwendung des Zweckbegriffs nicht gefunden werden.

Erst wenn der Zweckbegriff auf das Verhältniss Gottes zur Welt angewendet wird, erscheint das körperliche Leben als die Verwirklichung des göttlichen Denkens. So ist dann ein Uebergang gefunden von dem Attribut des Denkens zu dem der Ausdehnung und somit eine Vermittelung des körperlichen und des geistigen Lebens. Auch dann ist eine parallele Verbindung des körperlichen und des geistigen Lebens anzunehmen, nur dass dann, was im Vorstellen Gottes das Frühere ist, im wirklichen Sein das Spätere sein wird und umgekehrt. (S. darüber das oben von uns Bemerkte.) Ebenso ist auch die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Körper und die Wirkung des ersteren auf den letzteren zu denken. Nur so ist die gegenseitige Beeinflussung des geistigen und des körperlichen Lebens, wie sie thatsächlich stattfindet, erklärbar.

Die Lehre des Spinoza von der völligen Getrenntheit beider Gebiete ist die nothwendige Folge von seiner Leugnung des Zweckes. Diess ist noch erkennbar aus seinen eigenen Worten, nur dass er als Folge dieser Trennung hinstellt, was in Wahrheit die Ursache desselben ist. Er folgert nämlich aus seinem Lehrsatz II, 6, dass die Modi eines jeden Attributes Gott, nur sofern er unter diesem Attribut aufgefasst wird, als Ursache haben, in dem coroll zu II, 6, ,,dass die körperlichen Dinge nicht darum aus der göttlichen Natur folgen, weil Gott die Dinge vorher erkannt habe.'' In diesen Worten leugnet also Spinoza, dass die Vorstellungen Gottes in den Dingen ihre Verwirklichung finden, d. h. er leugnet den Zweck in Gott. Da indess der Beweis von I, 10, auf welchem II, pr. 6 ruht, unzureichend ist (cf. v. Kirchmann, S. 19 f.), so ist auch die in diesem Zusatz gezogene Folgerung unrichtig.

---

*) Es ist daher der Streit, ob die Attribute bei Spinoza als etwas wirklich in Gott Seiendes zu verstehen seien (K. Fischer, Trendelenburg), das der menschliche Verstand in Gott nur unterscheide, oder als etwas, das der menschliche Verstand erst an die Substanz heranbringe (Erdmann) insofern ein müssiger, als beide sich widersprechende Auffassungen bei Spinoza selbst sich finden; erstere in seiner ganzen Lehre, letztere in den beiden erwähnten Stellen (Eth. II, 7, schol. und III, 2, schol). — Das Richtige scheint uns in dieser Frage v. Kirchmann getroffen zu haben (l. c. S. 54, ff., cf. auch Brasch, Spinoza's System, Berlin, 1870. S. 38, f).

Scheint es demnach, als ob die Gotteslehre des Spinoza ausserordentlich dürftig und unzureichend sei, so dürfen wir, um dieselbe recht zu würdigen, doch nicht übersehen, was Spinoza, vorzüglich im 5. Theile der Ethik, über das Selbstbewusstsein Gottes und seine intellectuelle Selbstliebe sagt. Erst durch die dahin gehörigen Sätze gewinnt der Gottesbegriff des Spinoza einen tiefen und reichen Inhalt, erst durch sie wird seine Forderung, alle Dinge in Gott aufzufassen und Alles als allein nach den Gesetzen der göttlichen Natur geschehen zu betrachten, erfüllbar.

Spinoza leitet zunächst aus dem Attribut des Denkens, welches er Gott beilegt, den Satz ab, dass es in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seines Wesens als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, giebt. (II, 3.)

Er leitet aber aus diesem Satze, in welchem er ein Selbstbewusstsein Gottes statuirt, den weiteren Satz ab, dass Gott sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe liebt (V, 35) und ferner, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt und dass folglich die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe sind. (V. 36 Zus.)

Diese Sätze enthalten allerdings die tiefste und fruchtbarste Gotteserkenntniss, und es zeigt sich in ihnen deutlich die hohe, religiöse Bedeutung des spinozischen Systems.

Auch stehen die früheren Sätze des Spinoza zu ihnen nicht in unbedingtem Widerspruch. Denn wenn Spinoza sagt V. 19: ,,Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, dass Gott ihn wieder liebe'', so bezieht sich diess nach V. 17, Zus. nur auf die Liebe, welche ein Leiden, nicht ein Handeln ist. Und nur von dieser Liebe sagt Spinoza: ,,Gott liebt im eigentlichen Sinne Niemanden und hasst Niemanden, denn Gott wird durch keinen Affect der Fröhlichkeit oder Traurigkeit erregt.''

Die Bedeutung dieser Sätze kann auch dadurch nicht abgeschwächt werden, dass man, wie z. B. von Kirchmann in seinen Erläuterungen es nicht müde wird, zu thun, darauf hinweist, dass der Gott Spinoza's durchaus verschieden sei von dem Gott der Religionen (er ist todt und kalt, er ist keine Person, er hat weder Verstand, noch Gefühl, noch Willen, er ist nur der Inbegriff der zeitlosen Einzeldinge zu einem Ganzen verbunden*).

---

*) Auch K. Fischer erklärt, dass Spinoza Gott als vollkommen unbestimmtes und unpersönliches Wesen aufgefasst habe. Er beruft sich dafür auf den viel citirten Satz des 50. Briefes: determinatio est ne-

Denn eben in diesen Sätzen (V. 35 u. 36) offenbart sich die eigentliche Meinung Spinoza's, es bricht sich in ihnen die religiöse Anschauung Spinoza's von Gott, die zufolge seiner mathematischen Methode und der ganzen Art seiner Entwickelung und Beweisführung nicht hatte zum Ausdruck kommen können, endlich durch. Und nichts berechtigt uns, anzunehmen, dass Spinoza in diesen Sätzen ein bloses Spiel mit Worten treibe, während seine eigentliche Tendenz sei, den Gottesbegriff ebensowohl wie den Begriff der Liebe zu beseitigen.

Ganz richtig ist es, dass Spinoza in den Sätzen V, 35 u. 36 ,,seinen letzten und geheimsten Gedanken verräth" (v. Kirchmann, S. 178). Aber dieser Gedanke ist nicht der ,,von Hegel wieder aufgenommene, wonach Gott erst in dem Menschen wirklich wird", was Spinoza allerdings V, 40, schol. andeutet, wenn er sagt: omnes (mentes) simul dei aeternum et infinitum intellectum constituunt (cf. II, 11. Zusatz und dazu Trendelenburg, Hist. Beitr. l. c. S. 60). Vielmehr spricht Spinoza an der in Rede stehenden Stelle die Einheit der Liebe Gottes zu den Menschen und zu sich selbst und der Liebe der Menschen zu ihm und die in dieser Liebe gegebene Einheit Gottes und der Menschen aus.

---

gatio, den doch Spinoza selbst gar nicht auf das Wesen Gottes angewendet, indem er aus ihm vielmehr nur diess ableitet, dass eine mathematische Figur im Verhältniss zum Raume, der integra materia, eine Negation, nicht aber etwas Positives sei. Ein unmittelbarer Schluss von diesem Satze auf die Gotteslehre Spinoza's bleibt immer etwas Missliches, und in keiner Beziehung lässt es sich rechtfertigen, wenn dieser Satz, von dem Spinoza sonst gar keinen Gebrauch macht, als oberstes Princip der Lehre des Spinoza ausgegeben wird. (Auf den Ausdruck ,,deus seu natura", den Spinoza einmal gebraucht, legt man gleichfalls ein zu grosses Gewicht, wenn man ihn bei der Darstellung der Lehre des Spinoza als ,,Formel" gebraucht. Denn Spinoza schliesst sich, wo er diesen Ausdruck gebraucht, offenbar an den gewöhnlichen Sprachgebrauch an (praef. ad p. IV, S. 330 ,,aeternum illud et infinitum ens, quod deum seu naturam appellamus"), daher denn auch aus demselben für die eigentliche Lehre Spinoza's nicht gar viel zu entnehmen ist.)

Aber auch, wo Spinoza (ep. 41) Gott ein ens absolute indeterminatum nennt, will er damit nicht beweisen, dass von Gott überhaupt nichts bestimmtes ausgesagt werden könne, sondern dass ihm keinerlei Beschränkung zukomme. Damit wird nur dasjenige Selbstbewusstsein ausgeschlossen, das in der Selbstunterscheidung eines Wesens von andren ihn beschränkenden Wesen besteht, nicht aber ein Selbstbewusstsein, das in der Vorstellung des Subjectes von seinem Wesen und dem, was aus diesem Wesen folgt, besteht. Ein solches Selbstbewusstsein schreibt aber Spinoza ausdrücklich Gott zu. Er kommt damit ebensowenig in Widerspruch mit sich selbst, wie darin, dass er Gott intellectuelle Selbstliebe und einen intellectus infinitus zuschreibt.

So viel ist indessen zuzugeben, dass Spinoza zu diesen Sätzen nicht durch consequente Anwendung der von ihm allein als zulässig erklärten Theorien gelangt ist. Denn der Begriff der intellectuellen Liebe, der in seinem persönlichen Bewusstsein ihm gegenwärtig war, ist von ihm nicht in Wahrheit mit dem ihm zu Gebote stehenden Begriffsmaterial abgeleitet worden. Auch der Begriff der Liebe, wie überhaupt alle sittlichen Begriffe können ohne den Begriff des Zweckes nicht abgeleitet werden. Den Nachweis dafür müssen wir uns indess an dieser Stelle noch vorbehalten.

Es ergiebt sich uns aus dem bisher Gesagten, dass durch die Leugnung des Zweckes die Gotteslehre Spinoza's durchgängig beeinflusst und beeinträchtigt wird. Weil er den Zweck ausschliesst, darum kommt er in seiner Lehre von Gott über negative Bestimmungen und die Annahme einer inhaltsleeren Substanz nicht hinaus und vermag die Attribute, die er der Substanz beilegt, nicht in Wahrheit aus derselben abzuleiten. Und wo er endlich seinem Gottesbegriff einen Inhalt giebt durch die Annahme einer intellectuellen Selbstliebe, die eins sei mit der Liebe zu den Menschen, da thut er diess, ohne den Begriff der Liebe vorher in irgendwie befriedigender Weise erklärt oder abgeleitet zu haben.

2.) Einfluss der Leugnung des Zwecks bei Spinoza auf seine Lehre vom menschlichen Geiste.

Der erwähnte Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung bei Spinoza, den wir aus seiner Leugnung des Zweckes herleiteten, tritt in seiner Lehre vom menschlichen Geiste erst recht klaffend zu Tage.

Der Mensch besteht aus Seele und Leib (II, 13, coroll.); Da aber die Seele ein modus des Denkens, der Leib ein modus der Ausdehnung ist, so giebt es kein Wirken des Leibes auf die Seele (III, 2). Eine Vorstellung in der Seele kann nur von einer andren Vorstellung verursacht werden, nicht aber von einem ihr entsprechenden Gegenstande (II, 5, 6, 9).

Wie ist dann zu erklären, dass in der Seele Vorstellungen entstehen von dem, was im Leibe vorgeht? (II, ax. IV).

Zur Erklärung dieser Beziehung von Leib und Seele bedient sich Spinoza einer höchst künstlichen Construction (ver-

gleiche die entsprechende [V, 1 und Beweis] zur Erklärung der Einwirkung der Seele auf den Leib.)

Er erklärt die menschliche Seele für eine Vorstellnng, deren Gegenstand ihr Körper sei (II, 13).

Jede Vorstellung eines wirklich existirenden Einzeldings hat nur Gott zur Ursache, sofern sie durch eine Reihe von andren Vorstellungen bedingt ist, von denen jede in derselben Art Gott zur Ursache hat (II, 9).

Was nun im Object einer solchen Vorstellung geschieht, davon giebt es in Gott eine Vorstellung, sofern die ganze Reihe der Vorstellungen, von denen diese Vorstellung bedingt ist, in Gott ihre Ursache hat (II, 3.).

Weil aber die Ordnung und Verbindung der Dinge und der Vorstellungen dieselbe ist (II, 7), so hat Gott von dem, was im Object einer Vorstellung geschieht, eine Kenntniss, sofern er nur die Vorstellung eben dieses Objectes hat (II, 9, Zusatz).

Diess, angewendet auf die menschliche Seele, ergiebt die Folgerung, dass davon, was im Object der menschlichen Seele, d. h. im menschlichen Körper vorgeht, Gott eine Vorstellung hat, sofern er die Vorstellung dieses Körpers hat, d. h. als durch diese Vorstellung afficirt betrachtet wird (II, 12, Beweis).

Da die Seele aber nur ein Modus des Denkens Gottes ist, so ist das Denken Gottes, sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausdrückt, gleich dem Denken des Menschen; und, wenn wir sagen, dass Gott, sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, dieses oder jenes auffasst, so ist diess nichts andres, als wenn wir sagen, dass die menschliche Seele es auffasst (II, 11, Coroll). Hat also Gott, sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausdrückt, eine Vorstellung von dem, was im menschlichen Körper vorgeht, so heisst das nichts andres als: die menschliche Seele hat eine Vorstellung von dem, was im menschlichen Körper vorgeht. (II, 12).

Die Seele hat also nach Spinoza durchaus keine Kenntniss ihres Körpers, sondern nur, sofern sie als ein Modus des Denkens Gottes auch an dem Selbstbewusstsein Gottes Theil hat. Es giebt kein Wirken des menschlichen Körpers auf die menschliche Seele, sondern beide entsprechen sich nur zufolge der durchgängig gleichen Ordnung und Verbindung der Vorstellungen und der Dinge. Nur in Gott giebt es eine Kenntniss von Allem, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt; im Menschen nur, sofern seine Seele ein Modus des Denkens Gottes ist, eine Kenntniss dessen, was in seinem Körper vorgeht.

Diese Theorie ist von Spinoza mit bewundernswerther Consequenz durchgeführt worden. Er leitet alle Erkenntniss des Menschen aus den Vorstellungen der Affectionen seines Körpers, welche die Natur der fremden uns afficirenden Körper, als der Ursache dieser Affectionen, einschlissen, ab (II. pr. 14—16).

Er entwickelt daraus weiter seine Lehre vom bildlichen Vorstellen (pr. 17); vom menschlichen Gedächtniss (pr. 18; vom menschlichen Selbstbewustsein (20, 21 u. 23); von der inadäquaten (pr. 24—31, und der adäquaten Erkenntniss ab (32—40), sowie von der Vorzüglichkeit dieser adäquaten Erkenntniss gegenüber der aus verworrener, bildlicher Vorstellung hervorgehenden (41—43); endlich auch seine Lehre von der Gottes erkenntniss des Menschen. (44—47.)

Aber um diese Lehren zu beweisen, geht er durchgängig auf die Vorstellung zurück, die in Gott gegeben sei, sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmache. Die ganze Erkenntnisslehre des Spinoza beruht also auf dieser Theorie, die, wie wir sahen, von der Annahme einer wesentlichen Geschiedenheit des geistigen und körperlichen Lebens herrührt. Insofern ist auch diese Lehre des Spinoza mitbedingt durch seine Leugnung des Zweckes in Gott. Giebt es keinen Zweck in Gott, und folgt also Alles aus der Nothwendigkeit seiner Natur, so giebt es auch keine selbst nur relative Selbstständigkeit des menschlichen Geistes. Die Seele des Menschen ist dann nur ein Theil des Denkens Gottes, und ihre Erkenntniss ein bald mehr, bald weniger vollständiges Theilnehmen an der göttlichen Erkenntniss.

Es hat nun allerdings die Erkenntnisslehre des Spinoza, auch abgesehen von der zur Begründung derselben angewendeten Beweisführung, eine Bedeutung. Denn auch ohne dieselbe lassen sich manche seiner Sätze aus der Erfahrung ableiten. Indess auch auf den Inhalt seiner Erkenntnisslehre ist seine Leugnung des Zweckes von Einfluss gewesen, und zwar nach dieser Seite hin besonders seine Leugnung des Zwecks im menschlichen Handeln.

Alles menschliche Wissen besteht nach Spinoza nur in Vorstellungen, welche diee Erregungen des Körpers begleiten und nothwendig im Menschen entstehen. Auch die Unterscheidung der adäquaten von der confusen Erkenntniss führt nicht weiter, da erstere nur in einer andern Auffassung und Beziehung der von den körperlichen Affectionen herrührenden Vorstellungen,

aber nicht in einer wirklichen Berichtigung oder Erweiterung derselben besteht.

Darüber hinaus kann Spinoza nicht kommen, weil er das Wissen nicht als das Ziel des menschlichen Erkenntnissvermögens und Erkenntnissstrebens ansehen kann, worin ja eine Anerkennung des Zweckes läge. So bleiben trotz mancher wahren, und für die spätere Entwickelung der Erkenntnisslehre bedeutsammen Bemerkung die Ausführungen des Spinoza ungenügend.

Die Leugnung des Zweckes hat aber noch in andrer Beziehung Einfluss auf die Lehre des Spinoza vom menschlichen Geiste geübt. Wie wir sahen, leugnet Spinoza den Zweck auch im menschlichen Handeln. Es findet dies seinen Ausdruück auch innerhalb des Systems Spinoza's.

Dass der Mensch keinen Zweck haben könne d. h. dass er nicht die Fähigkeit habe, seinen Vorstellungen eine äussere Verwirklichung zu geben, ist mit ausgesprochen in dem ganz allgemein ausgedrückten Lehrsatz III, 2: «Weder kann der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder sonst etwas bestimmen». Auch dieser Lehrsatz ist eine selbstverständliche Folge der von Spinoza angenommenen Getrenntheit der beiden Attribute Gottes, aus welcher auch Spinoza den Beweis dafür herleitet. Dass der Körper die Seele nicht zum Denken bestimmen könne, dass es also keine Wirkung des Körpers auf die Seele gebe, ist, wenn auch von Spinoza bis dahin nicht so deutlich ausgesprochen, doch als Voraussetzung bei der Beweisführung der meisten Lehrsätze des zweiten Theils mitenthalten. Nur sahen wir dabei, dass Spinoza, indem er durchgängig auf das Denken Gottes zurückgeht, dennoch ein mittelbares Wirken der körperlichen Affectionen auf die Seele offen lässt und daraus die menschliche Erkenntniss ableitet.

Das Wirken der Seele auf den Körper kann Spinoza ebensowenig völlig ausschliessen, wie das Wirken des Körpers auf die Seele, u. aus Lehrsatz V, 1 und 10 sehen wir, wie er ebenfalls unter Berufung auf die durchgängige gleiche Ordnung und Verbindung der Dinge und der Vorstellungen allerdings auch ein Wirken der Seele auf die körperlichen Affectionen zulässt.

Dennoch leitet Spinoza aus dem Satze III, 2 ohne Berücksichtigung jener Sätze des 5ten Theils Folgerungen ab. Er wendet sich in der Erklärung zu diesem Satze ausdrücklich gegen die allgemein festgehaltene Annahme, dass »der Körper auf den blossen Wink der Seele bald bewegt werde, bald ruhe und sehr Vieles handle, was von dem blosen Willen der Seele

und ihrer Kraft des Denkens abhänge,» ja er erklärt es für durchaus falsch zu sagen, dass diese oder jene Handlung des Körpers von der Seele ausgehe, welche Herrschaft über den Körper habe. — Bemerkenswerth ist hierbei, und wir führen diess zur Bestätigung des von uns oben bemerkten an, mit welcher Bestimmtheit sich Spinoza dessen bewusst ist, dass seine Leugnung des Zwecks in der Natur und im menschlichen Handeln zusammen stehen und fallen. Denn er argumentirt aus der Leugnung des Zwecks in der Natur gegen die Annahme eines solchen im Gebiete des menschlichen Handelns. Es zeige ja die Erfahrung, dass nach den blosen Gesetzen der Natur sehr Vieles gesche, wovon man nimmer geglaubt hätte, dass es anders geschehen könne als durch die Leitung der Seele. Er beruft sich dafür auf den Bau des menschlichen Körpers, der an kunstvoller Einrichtung Alles bei Weiten übertreffe, was menschliche Kunst gefertigt habe.

Selbstverständlich kann dieser Grund nur für diejenigen Beweiskraft haben, die schon vorher überzeugt sind, dass es keine Zweckmässigkeit in den Naturorganismen giebt. Ebensowenig kann auch Spinoza aus unsrer Unkenntniss der Gesetze des körperlichen Lebens den Beweis dafür ableiten, dass dasselbe von der Seele beeinflusst werde. (cf. hierzu auch von Kirchmann. S. 85.)

Wenn Spinoza aus dem Lehrsatz III, 2 folgert, dass es überhaupt keinen Einfluss des Geistes auf die menschlichen Handlungen gebe, also auch keine Freiheit des Willens, keine Zwecke u. s. w. so ist diese Folgerung allerdings logisch richtig, Aber da nach V, 1 u. 10 es doch eine Wirkung der Seele auf die körperlichen Affectionen giebt, so verliert der Lehrsatz III 2 seine Bedeutung, und die aus ihm gezogenen Folgerungen werden hinfällig.

Hier zeigt sich deutlich der Einfluss der Leugnung des Zweckes auf die ganze Gedankenentwickelung des Spinoza. Hätte ihm diess nicht von vornherein festgestanden, dass es keinen Zweck, und folglich auch keinen Willen gebe, so würde er auch die erwähnten Folgerungen aus III, 2 zu ziehen Bedenken getragen haben.

Die Leugnung des Zwecks ist weiter von Einfluss auf seine Lehre von den Affecten. Wie es nach ihm keine Freiheit des Willens giebt, so auch keine Freiheit des Erkennens, Zustim-

mens, Begehrens, Liebens etc. (II, 48, schol*). Vielmehr folgen nach ihm alle Affecte des Menschen in sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit und Macht der Natur, wie alles Uebrige. Demnach leitet denn auch Spinoza alle Affecte mit consequenter Fernhaltung des Zweckbegriffs allein aus der Natur des Menschen ab. Er bestimmt sie als körperliche Erregungen, und, sofern sie sich auf die Seele beziehen, als Vorstellungen dieser Erregungen. Den Einfluss der Seele auf den Körper lässt er dabei noch völlig unberücksichtigt. Auf den Inhalt seiner Lehre von den Affecten, insoweit sie das sittliche Leben des Menschen betrifft, werden wir erst später einzugehen haben.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, wie die Lehre des Spinoza vom menschlichen Geiste durchgängig von seiner Leugnung des Zweckes beinflusst ist. Wie er in Folge seiner eigenthümlichen und, wie wir nachgewiesen, von der Leugnung des Zweckes mitbestimmten Annahme einer durchgängigen Geschiedenheit der beiden Attribute Gottes das Wesen der Seele nur als Vorstellung ihres Körpers zu erklären vermag und damit die Selbständigkeit der menschlichen Seele aufhebt, so vermag er auch von den Kräften der Seele keine befriedigende Erklärung zu geben. Denn, indem er den Zweck auch im Bereich des menschlichen Thuns leugnet, so kann er auch weder das Eigenthümliche des menschlichen Erkenntnissvermögens noch des menschlichen Willens bestimmen.

Die Bedeutung der Lehre des Spinoza von der menschlichen Seele besteht wesentlich in der bei allen seinen Ausführungen festgehaltenen religiösen Betrachtungsweise. Denn als einen Theil des göttlichen intellectus fasst er die menschliche Seele auf, in der Beziehung der Vorstellungen auf Gott sieht er die wahre Erkenntniss, und, wo er die menschliche Freiheit leugnet, will er die göttliche Macht betonen. Die Schwäche seiner Lehre aber liegt in der Leugnung des Zweckes, durch welche alle Selbständigkeit des Menschen aufgehoben und das Verständniss seines unterscheidenden Wesens ausgeschlossen wird.

*) Die in L. 48 geleugnete Freiheit des Willens bezieht sich auf die Fähigkeit des Menschen, nach welcher er bejaht oder verneint, was wahr und was falsch sei, also auf die Fähigkeit, einer Erkenntniss zuzustimmen und ihrer gewiss zu sein. Daher identificirt er (II, 49, coroll.) den Willen mit der Erkenntniss, sofern in den Vorstellungen selbst das Kriterium ihrer Wahrheit gegeben sei. Von dieser Definition des Willens aber, die von der im Sprachgebrauch begründeten so gänzlich abweicht, macht er keinen weiteren Gebrauch und giebt III, 9, schol. eine davon abweichende u. dem Sprachgebrauch näherstehende.

3. Einfluss der Leugnung des Zweckes bei Spinoza auf seine Lehre vom sittlichen Leben des Menschen.

Um die sittliche Qualität der menschlichen Handlungen und Bestrebungen zu beurtheilen, kann entweder geachtet werden auf den Zweck derselben oder auf die sie bedingenden Ursachen. Wird der Zweck als das die sittliche Qualität der Handlungen und Bestrebungen Ausmachende angesehen, so muss zwischen solchen Zwecken, auf welche die sittlich richtigen Handlungen und Bestrebungen sich beziehen, und solchen, auf welche die sittlich unrichtigen sich beziehen, unterschieden werden. Es muss also eine Vorstellung angenommen werden, welche allen den Zweckvorstellungen, auf welche sich die sittlich richtigen Handlungen beziehen, gemeinsam ist, und diese ist die Vorstellung des sittlich Guten; und eine solche, die den Zweckvorstellungen, auf welche sich die sittlich unrichtigen Handlungen beziehen, gemeinsam ist, und diese ist die Vorstellung des sittlich Bösen, wobei es dahingestellt bleibt, ob letztere einen positiven oder nur negativen Inhalt hat. Die Begriffe des sittlich Guten und sittlich Bösen entstehen also durch die Annahme eines Zweckes bei den Handlungen der Menschen.

Da nun Spinoza diese Annahme verwirft, so folgt daraus, dass er die Begriffe des sittlich Guten u. sittlich Bösen nicht aufnehmen kann. Und darin besteht zunächst der Einfluss seiner Leugnung des Zweckes auf seine Lehre vom sittlichen Leben des Menschen, dass ihm die Begriffe des sittlich Guten und Bösen verschwinden.

Andeutungsweise redet davon Spinoza schon in dem mehrerwähnten Anhang zum 1. Theil der Ethik, wo er unter andern »praejudiciis« auch von den Begriffen des Guten und Schlechten redet. Indess bleibt es an dieser Stelle unbestimmt, ob Spinoza auch die Begriffe des sittlich Guten und Bösen ausschliessen will. Deutlich erhellt es aber aus III, 9, cor., dass Spinoza den Begriff des sittlich Guten verwirft.

Dort sagt er, dass wir nichts erstreben, wollen, begehren oder wünschen, weil wir es für gut halten, sondern dass wir im Gegentheil desshalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, begehren, oder wünschen; und (nach III, 39, schol.) für böse, weil wir es verabscheuen. Die Begriffe gut und böse sind also blos relative Begriffe. Sie bezeichnen nichts Positives in den Dingen, sofern diese nämlich an sich betrachtet werden,

und sind nur Begriffe, die wir dadurch bilden, dass wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn eine und dieselbe Sache kann zu einer und derselben Zeit gut und schlecht oder auch gleichgültig sein. Z. B. ist die Musik dem Melancholischen gut, dem Trauernden schlecht, dem Tauben aber weder gut noch schlecht. (praef. ad pt IV, S. 331.) Daher beurtheilt oder schätzt ein Jeder nach seinem Affecte, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter, und was endlich das beste oder was das schlechteste sei. So hält der Geizige eine Menge Geld für das Beste, den Mangel desselben aber für das Schlechteste u. s. w.

Für Spinoza ist also der Begriff des Guten gleich dem Begriff des Nützlichen oder Zuträglichen. Die Vorstellung des sittlich Guten, die er ja auch in seiner Gotteslehre verwirft, giebt es für ihn nicht, also auch kein Handeln um des Guten willen, wie überhaupt kein auf einen Zweck gerichtetes Handeln.

Spinoza betrachtet also die Handlungen, Empfindungen und Bestrebungen der Menschen nur nach den Ursachen, aus denen sie hervorgehen. Wie ist aber dann eine Unterscheidung und Beurtheilung derselben nach ihrer sittlichen Qualität, die doch die ganze Tendenz und Anlage seines Systems fordert, möglich? In der Verschiedenheit der Eigenart der Menschen scheint sie nicht gefunden werden zu können, da alle Menschen modi Gottes sind und ihr Thun und Denken aus der Natur Gottes folgt. Und in der That schliesst die Darstellung des Spinoza zunächst eine solche Unterscheidung völlig aus. Wie schon bemerkt, folgen nach ihm die Affecte, in sich betrachtet, aus eben derselben Nothwendigkeit der Natur, wie alles Uebrige. (IV, praef. S. 271). Er hält es für falsch, dieselben zu beweinen, zu belachen, zu verachten oder zu verabscheuen, und will vielmehr die menschlichen Handlungen und Begehrungen gerade so betrachten, als ob von Linien, Ebenen oder Körpern die Rede wäre. So scheint er den sittlichen Unterschid zwischen Hass und Neid u. s. w. auf der einen, Liebe und Mitleid auf der andern Seite, ganz zu verneinen und keine andre Triebfeder der menschlichen Handlungen, als die Selbstsucht anzuerkennen, weil er ja aus dieser das sittlich Gute, wie das sittlich Böse, wie endlich das an sich sittlich Indifferente herleitet. Ehe wir nun die Frage erörtern, auf welchem Wege Spinoza dennoch zur Ableitung sittlicher Vorschriften von seinen Voraussetzungen aus kommt, und welches sein Princip des Sittlichen ist, müssen wir wenigstens in soweit auf den Inhalt seiner Lehre von den

Affecten eingehen, als die uns gestellte Aufgabe, den Einfluss der Leugnung des Zwecks auf die Lehre des Spinoza nachzuweisen, erfordert.

Spinoza nimmt 3 Grundaffecte an, aus denen er alle übrigen herleitet, die Begierde, die Fröhlichkeit und die Traurigkeit (III, 11, schol.). Diese drei Grundaffecte folgen unmittelbar aus der Natur des Menschen. Denn jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu beharren (III, 6) und in diesem Streben besteht die Macht oder das Wesen der Dinge. (Beides, Macht und Wesen, sind ja, wie in Gott (I, 34), so auch in den Einzeldingen, als dessen Modificationen, identisch.)

In diesem Streben besteht also auch das Wesen des Menschen (III, 9.) und sofern er sich dessen bewusst ist, nennt Spinoza dieses Streben B e g i e r d e. Nun wird aber der Körper des Menschen in vielfacher Weise afficirt durch andere Körper. Sofern nun dadurch die Kraft des Körpers vermehrt oder gefördert wird, wird auch die Kraft der Seele dadurch vermehrt oder gefördert. Diesen Uebergang der Seele zu grösserer Vollkommenheit bezeichnet Spinoza als den Affect der F r ö h l i c h k e i t, und den entgegengesetzten als den Affect der T r a u r i g k e i t. Ein solcher Affect des Menschen aber ist nach II, 17 von einer bildlichen Vorstellung des äuseren Körpers, der ihn verursacht, begleitet. Die Seele wird also danach streben, soviel sie kann, diejenigen Dinge sich bildlich vorzustellen, welche sie mit dem Affect der Fröhlichkeit afficiren.

Dieses Streben der Seele sich etwas bildlich vorzustellen, weil es die Kraft ihres Körpers zu handeln und darum ihre eigene Kraft zu denken befördert und vermehrt, geht also hervor aus einem Affect der Fröhlichkeit, der von der bildlichn Vorstellung der äussern Ursache derselben begleitet ist. Daher nennt Spinoza diesen Affect L i e b e. Liebe ist ihm die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache. (III 13, schol.) In genau dem entsprechender Weise leitet er auch den Affect des Hasses ab.

Hier bleiben wir einen Augenblick stehen, um die Richtigkeit der Entwickelung des Spinoza zu prüfen. Offenbar verwechselt Spinoza in dieser Definiton der Liebe das Wesen der Liebe mit einer möglichen Ursache derselben. Aus einer Fröhlichkeit, die begleitet ist von einer bildlichen Vorstellung der äussern Ursache derselben, kann wohl einem Streben hervorgehen, diese äussere Ursache soviel als möglich sich vor-

zustellen und, was Spinoza weiter daraus ableitet, sie gegenwärtig zu haben und zu bewahren u. s. w.

Aber erst dieses Streben macht die Liebe aus, jene von einer bildlichen Vorstellung ihrer Ursache begleitete Fröhlichkeit ist noch nicht Liebe, sondern kann nur eine Ursache derselben werden.

Auch was Spinoza (III, aff. def. c. VI, S. 319) zur Vertheidigung seiner Definition sagt, indem er zwischen der essentia und proprietas unterscheidet, beweist dagegen nichts. Nur wird daraus deutlich, wie die Definition der Liebe, welche Spinoza giebt, wiederum beeinflusst ist durch seine Leugnung des Zweckes. Denn auch bei der Bestimmung der proprietas der Liebe sucht er den Willen, weil dieser nur durch den Zweck zu erklären ist, fern zu halten und gesteht nur eine acquiescentia, quae est in amante ob rei amatae praesentiam zu.

Es wird aber damit das Wesen der Liebe nicht erklärt. Liebe ist nicht allein das Suchen des Eigenen im Andern oder das Streben, den Andern zu erhalten, als Streben, sich selbst zu erhalten, sondern ist ebenso das Streben aufzugehen im Andern, das Sich-selbst-Aufgeben um des Andern willen. Wir versuchen nicht das Wesen der Liebe an dieser Stelle näher zu erörtern, behaupten auch nicht, dass durch Annahme des Zweckes unmitlelbar das Verständniss des Begriffs der Liebe gegeben sei, aber das sehen wir aus Spinozas Entwickelung, dass ohne den Zweck eine Bestimmung des Wesens der Liebe unmöglich ist.

Wenn wir aber die Begriffsbestimmung der Liebe, die Spinoza giebt, für unzureichend halten, so meinen wir darum nicht, dass überall wo Spinoza von Liebe redet, nur an jenes selbstsüchtige Suchen des eigenen Nutzens zu denken sei, welches in der That, auch wo ein Streben des Andern zu erhalten daraus hervorgeht, des Namens der Liebe nicht werth ist. Dass Spinoza gewusst hat, was selbstlose, hingebende Liebe ist, beweist sein Leben, wie seine weitere Ausführung. Nur begrifflich das Wesen der Liebe zu erfassen ist ihm unmöglich gewesen, wie wenig er auch selbst bei seinem völligen Vertrauen auf die Untrüglichkeit seiner Methode sich dessen bewusst geworden ist. Sein Begriffsapparat war zu dürftig, seine formalen Voraussetzungen waren zu mangelhaft dazu.

Freilich übt diess auch Einfluss aus auf den Inhalt seiner Lehre, nicht aber einen solchen, dass er die Wirklichkeit des sittlichen Lebens und der ewigen Gesetze desselben hätte aufheben wollen. Wir werden im Weiteren darauf zurückkommen müssen und nehmen den Faden der Entwickelung an der Stelle, wo wir ihn fallen gelassen haben, wieder auf.

Die Affecte der Fröhlichkeit und Traurigkeit, der Liebe und des Hasses gehen, wie wir sahen, nach Spinoza aus den Affectionen unseres Körpers, die seine Macht zu handeln und darum die Macht der Seele zu denken entweder befördern oder hemmen, hervor. Aus diesen leitet Spinoza alle übrigen Affecte ab. Sie sind entweder Arten der Liebe und des Hasses, wie die Sympathie und Antipathie, Gunst und Erbitterung, oder Arten der Fröhlichkeit und Traurigkeit, wie die Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, oder Arten der Begierden, wie Wohlwollen Ehrgeiz und Nacheiferung, oder Zusammensetzungen verschiedner Affecte, wie die Eifersucht.

Gegen die Richtigkeit dieser Ableitung wird im Allgemeinen nichts einzuwenden sein, wenn auch Spinoza in seinen Definitionen öfters unnöthig vom Sprachgebrauch abweicht (z. B. def. 17, S. 321). Auf eine Prüfung derselben brauchen wir daher auch nicht einzugehen und erkennen die Consequenz an, mit welcher Spinoza alle Affecte, die wir sonst nur nach ihrem sittlichen Werthe zu beurtheilen pflegen, als natürliche Folgen der menschlichen Natur betrachtet.

Sehen wir nun weiter, in welcher Weisse er dennoch eine Unterscheidung derselben nach ihrem sittlichen Werthe ermöglicht. Diess geschieht in dem 4. Theile der Ethik. Er verspricht in der Vorrede derselben, die Ursachen davon zu zeigen, dass der den Leidenschaften unterworfene Mensch nicht seiner selbst Herr, sondern dem Schicksal unterworfen sei, so dass er oftmals gezwungen sei, obwohl er das Bessere einsehe, doch dem Schlechtern zu folgen, und verspricht ferner zu zeigen, was die Affecte ausserdem Gutes und Böses haben.

Zunächst beschäftigt sich also Spinoza damit, nachzuweisen, dass, obwohl allen Menschen die Begierde innewohne, in ihrem Sein zu beharren, doch die Kraft dazu beschränkt sei, und von der Macht äusserer Ursachen unendlich übertroffen werde, dass ferner die Begierden, die aus wahrer Erkenntniss des Guten entstehen, durch viele andere Begierden, die aus bildlicher Vorstellung desselben entstehen, gehemmt werden, dass also der Mensch, sofern er den Begierden unterworfen ist, vielfach nicht das, was für ihn gut ist, erstrebe. Wenn schon in diesen Sätzen zwischen solchen Affecten, die aus wahrer Erkenntniss des Guten hervorgehen, und solchen, durch welche diese gehemmt werden, unterschieden wird, so betrifft doch diese Unterscheidung noch nicht eigentlich ihren sittlichen Werth; denn unter

dem Guten ist ja immer nur das dem Einzelnen Nützliche verstanden.

Worin nun das sittlich Richtige besteht, versucht Spinoza erst von IV, 18, schol. an zu zeigen, indem er ausführt, was die Vernunft uns vorschreibe, und welche Affecte mit den Regeln der Vernunft übereinstimmen, welche aber ihm entgegen sind (IV, 18, schol).

Er nennt selbst als das erste und einzige Princip der Tugend das Streben des Einzelnen, sich selbst zu erhalten, weil kein anderes Princip früher als dieses gedacht werden könne und ohne dieses keine Tugend gedacht werden könne. (IV, 22, coroll.) Er sagt, dass Jeder um so tugenhafte sei, je mehr er danach strebe und diess vermöge, seinen Nutzen zu suchen oder sein Sein zu erhalten (IV, 20.)

Er schreibt dieses Vermögen aber nur demjenigen zu, welcher Erkenntniss habe (IV, 23 u. 24), und bestimmt daher das Nützliche näher als das, was zur Erkenntniss beitrage, (IV, 26 u. 27.) und das Streben sein Sein zu erhalten als das Streben nach Erkenntniss (IV, 26, dem.), demnach als das höchste Gut der Seele die Erkenntniss Gottes, und so auch als die höchste Tugend das Erkennen Gottes (IV, 28.) Demnach sei auch das höchste Gut der Tugendhaften Allen gemeinsam. (36)

Ferner sei von den Einzeldingen ein jedes um so nützlicher, je mehr es mit mit unserer Natur übereinstimme. (IV 29—31, bes. 31, coroll.) Die Menschen aber, sofern, sie tugendhaft sind, können sich nicht entgegen, sein, sondern stimmen dann immer mit einander überein (I, 35), daher strebt der Tugendhafte zu bewirken, dass die andern Menschen auch tugendhaft seien und wünscht das was, ihm nützlich ist. auch den Uebrigen. (IV, 37) Endlich sei dasjenige nützlich, was bewirke, dass die Menschen einträchtig leben. (IV, 40.)

Nach diesen Grudsätzen beurtheilt nun Spinoza den Werth der einzelnen Affecte (IV, 41—73.) Aus diesen Sätzen ist also zu beurtheilen, welches Princip des Sittlichen Spinoza hat.

Es zeigt sich da deutlich, dass, wenn Spinoza sagt, das erste und einzige Princip der Tugend sei das Streben sich selbst zu erhalten und den eigenen Nutzen zu suchen, diess nach seinen eigenen Aufstellungen nicht zureichend ist. Denn dieses Streben liegt nach ihm ebenso den richtigen, wie den sittlich falschen Handlungen zu Grunde. Um eine Unterscheidung zwischen beiden einzuführen, bedarf Spinoza eines neuen Princips. Und diess ist ihm die E r k e n n t n i s s, wie er denn auch

deutlich sagt (IV, 26, Bew.): «Hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum est, und vorher (IV, 23): Von dem Menschen kann nur insofern schlechthin gesagt werden, dass er aus der Tugend handle, sofern er erkennt oder adäquate Vorstellungen hat.

Das Princip des Sittlichen bei Spinoza ist also nicht schlechthin das Streben des Einzelnen sich selbst zu erhalten, sondern das Streben des Erkennenden sich selbst zu erhalten, oder das Streben des Menschen, sich, sofern er adäquate Ideen hat, selbst zu erhalten. Vergleiche hierzu auch App. ad IV. pt. 2 u. 3.)

Wir müssen nun, um die Bedeutung der Erkenntniss als sittlichen Principes bei Spinoza recht zu verstehen, auf seine im zweiten Theile der Ethik gegebene Erkenntnisslehre zurückgreifen.

Alle Erkenntniss entsteht nach Spinoza aus den Affectionen des Körpers, denen Vorstellungen dieser Affectionen in der Seele entsprechen. (II, 19, 23, 26). Diese Vorstellungen schliessen nämlich die Natur des äusseren Körpers, der ihre Ursache ist, ebensowohl ein als die Natur unseres Körpers. (II, 16) Sie sind darum, obwohl sie aus der unendlichen Macht Gottes zu denken, folgen, also in Gott adäquate Vorstellungen sind doch im Menschen indäquat, sofern sie nicht ihrer Totalität nach sondern nur einem Theile nach auf den menschlichen Körper sich beziehen, also nur einem Theile nach die menschliche Seele ausmachen (II, 25). Solche Vorstellungen also gehören dem Menschen nicht allein zu, sondern müssen erklärt werden sowohl aus der Natur des menschlichen, als auch des ihn von aussen afficirenden Körpers. Was aus ihnen folgt, folgt also nicht allein aus der Natur der menschlichen Seele. In diesen Vorstellungen besteht die Meinung oder Imagination. (II, 27, schol.)

Verschieden von ihr ist die Erkenntniss. Sie besteht aus den adäquaten Ideen. Solche adäquate Ideen folgen aus der unendlichen Macht Gottes, insofern sie ihrer Totalität nach auf den menschlichen Körper sich beziehen, und zu ihrer Erklärung keines äussern Körpers bedürfen. Solche adäquate Ideen machen also einen Theil der menschlichen Seele aus, und, was aus ihnen folgt, folgt aus der Natur der menschlichen Seele allein. Solche adäquate Vorstellungen giebt es in der menschlichen Seele von dem, was dem menschlichen Körper mit dem ihn afficirenden Körper gemeinsam ist (II, 38 u. 39), und da-

her am sichersten von Gott, der das gemeinsame Wesen aller Einzeldinge ist. (46 u. 47.)

Wir sehen, wie diese Erkenntnisslehre des Spinoza von der wir ja oben bemerkt haben, wie wenig sie das Wesen der menschlichen Erkenntniss erklärt, doch völlig seine Lehre vom Sittlichen vorbereitet. Spinoza scheint bei den Sätzen des zweiten Theiles die im 4. Theile daraus abzuleitenden Folgen schon klar sich vorgestellt zu haben.

Da die Erkenntniss in den adäquaten Vorstellungen besteht, so folgt klar, dass nur, was in der menschlichen Seele aus der Erkenntniss folgt, aus dem Wesen der Seele an sich folgt d. h., wenn die Definitionen Spinozas III, 1 u. 2 zugegeben werden, dass die menschliche Seele nur davon die adäquate Ursache ist, was aus ihrer Erknnntniss folgt, dass sie nur dann handelt, wenn etwas aus ihrer Erkenntniss folgt. Besonders deutlich spricht sich Spinoza darüber aus: App. ad pt. IV, 1—3.

Je ungenügender seine Definition der Erkenntniss ist, um das Erkenntnissvermögen des Menschen und sein Streben nach Erkentniss zu erklären, desto geeigneter ist sie, um die Erkenntniss als Princip des Sittlichen aufzustellen. Denn, was Spinoza Erkenntniss nennt, ist nur eine Art der Auffassung der Dinge und zwar diejenige, welche das ihnen Gemeinsam und als letzten Grund derselben, das ihnen allen gemeinsame göttliche Wesen betrachtet. Was er Erkenntniss nennt, ist die Gesinnung und Richtung des Geistes, nach welcher der Einzelne sich selbst und alle Dinge nicht als Einzelwesen, sondern als Wesen von gemeinsamer Natur und in letzter Linie als in Gott ihr Wesen habend betrachtet, also ein selbstloses Sich-Eins-Wissen und Leben mit und im Allgemeinen und Göttlichen.

Wenn nun Spinoza als Princip des Sittlichen das Streben des Menschen, sich, sofern er diese Gesinnung hat, selbst zu erhalten, und das für sich Nützliche zu suchen, aufstellt, so meint er damit nicht das, was gewöhnlich unter Streben nach dem eigenen Nutzen verstanden wird, ja auch nicht einmal das Streben nach dem, was einem Vernünftigen als das Nützlichste für sich selbst erscheint, sondern das Streben des Menschen, sich in dieser Gesinnung d. h. in der Erkenntniss zu erhalten (cf IV. 26, Tract. theol. pol, IV, 10: Quum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari ut eum, quantum fieri potest, perficiamus etc.) und folglich sich in derselben zu bethätigen.

Spinozas Princip des Sittlichen ist nichts weniger als ein

egoistisches, wie z. B. von Kirchmann (l. c. S. 129, Z. 2 v. u.) sagt, (siehe dagegen K. Fischers Vortrag über Spinozas Leben und Charakter, S. 7) ebensowenig aber «ein rein theoretisches und doch auf der andern Seite egoistisches« (Brasch l. c. S. 135) sondern ein religiöses; denn, was Spinoza Erkenntniss nennt, dass ist Religion. Spinoza gesteht auch selbst eine solche Gesinnung oder Erkenntniss den Frommen des alten und des neuen Testaments zu (z. B. Eth. IV, 68, schol . . libertatem . . . quam patriarchae postea recuperaverunt ducti spiritu Christi, hoc est Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit etc), wenn er auch selbst sich bewusst war, zu derselben durch sein Denken gekommen zu sein. Vergleiche auch seine Erklärung von Religion IV, 37 schol. 1. — *)

Es zeigt sich deutlich, wie nahe Spinoza in dieser Aufstellung des Princips des Sittlichen sich berührt mit den Aufstellungen theologischer Ethiker. Wenn er als Princip des Sittlichen das Streben des Einzelnen, sich, sofern er adäquate Ideen hat, in seinem Sein zu erhalten, aufstellt, so ist diess in der That materiell wenig unterschieden von dem, was christliche Theologen als solches angeben die Selbstbethätigung des zur sittlichen Freiheit gekommenen Subjects. Mindestens wird jeder zugeben, dass so verstanden — und anders darf es im Sinne Spinoza's nicht verstanden werden — das Princip, quod scilicet unusquisque tenetur suum utile quaerere, non impietatis sed viritutis et pietatis fundamentum est (cf. IV, 18, schol. S. 344 Z. 3 v. u.

Es ist aber auch leicht einzusehen, warum Spinoza das, was er meinte, in keiner andren Form als in dieser, die beinahe das Gegentheil davon auszusagen scheint, darzustellen vermochte. Zunächst ist der Satz des Spinoza hierbei zu berücksichtigen (II, 33): Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur und (III, 35) Falsitas consistit in cognitionis privatione. Spinoza durfte die Selbsterhaltung und das Streben nach dem eignen Nutzen unbedenklich als Princip des Sittlichen aufstellen. Denn nach seiner Meinung trägt das Streben nach dem eignen Nutzen nichts positiv Falsches in sich, sondern führt nur insofern zu schlechten und unsittlichen Handlungen, als eine privatio cognitionis damit verbunden ist. Da Spinoza bestrebt war, bei Aufstellung seines sittlichen Principes von

*) In dieser Auffassung berühren wir uns nahe mit Dr. Paul Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, Berlin 1868 bei Reimer, S. 83—91.

Allem abzusehen, was nicht wesentlich zu demselben gehöre, und das Moment der Erkenntniss als schon mit eingeschlossen in dem des Strebens nach dem eignen Nutzen ansah, so kam er dazu, dieses erstere bei seiner Bestimmung des sittlichen Princípes nicht mit aufzunehmen.

Der Vorwurf der Inconsequenz darf ihm dabei nicht gemacht werden, wie diess z. B. Kratz, S. 14, Anm. thut.

Denn wenn Spinoza auch alle Erscheinungen im Menschenleben als nothwendig aus Gott folgend ansieht, so ist er darum noch nicht genöthigt, sie auch alle als gleich werthvoll aufzufassen. Zwar giebt es nach ihm keine Vorstellungen, die positiv falsch wären, da sie ja alle nothwendig aus Gott folgen, wohl aber giebt es inadäquate Ideen, die aus den adäquaten Ideen Gottes folgen. Sie sind in Gott adäquat, im Menschen aber inadäquat, sofern er als Einzelwesen sich betrachtet. Ebenso folgen die der Natur des Menschen widerstreitenden Leidenschaften aus der unendlichen Macht Gottes nur, sofern die Menschen sich und Andre als Einzelwesen auffassen (simpliciter res imaginantur, wie Spinoza V, 5 sagt). Aus der Vereinzelung also folgen nach ihm die Irrthümer wie die Uebertretungen. (Vergl. ep. 36, 4.)

Endlich machen wir auch an dieser Stelle darauf aufmerksam, wie Spinoza bei der Durchführung seiner ethischen Grundlehren den Zweckbegriff völlig umgangen hat. Er sagt ausdrücklich (IV, 25): nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur und folgert daraus weiter (IV, 26, Bew.): non conamur res intelligere alicujus finis causa.

Diess ist auch bei den Ausführungen (IV, praef. S. 331, Z. 7 v. u.) festzuhalten. Er sagt an dieser Stelle: Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula (sc. bonum et malum), eo, quo dixi sensu, retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus: per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. Allerdings giebt Spinoza, wenn er von einer idea hominis, quam tanquam naturae humanae exemplar intuemur, redet, zu, dass es einen Zweck giebt. Indessen ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass an dieser Stelle Spinoza in freierer Weise seine Lehre entwickelt, und bestrebt ist, dieselbe dem allgemeinen Verständniss zugänglicher zu machen. Nur durch eine im Sinne Spinoza's selbst ungenaue Redeweise entsteht bei ihm

der Schein einer Zulassung des Zweckbegriffs. Dasselbe gilt von der Stelle IV, App. 4, wo überdiess Spinoza den Ausdruck finis ultimus sofort durch summa cupiditas erklärt oder vielmehr corrigirt. (Diess gegen Trendelenburg l. c. S. 96).

Wo Spinoza nach der ihm eignen Methode seine Lehre entwickelt, redet er nicht von Vorschriften der Vernunft, sondern nur von Handlungen, die aus der Natur der Menschen, sofern er adäquate Vorstellungen hat, folgen; nicht von einem Ideal der menschlichen Natur, dem wir nachstreben sollen, sondern nur von der Natur des Menschen, wie sie sich darstellt und bethätigt, wenn von den inadäquaten Vorstellungen abgesehen wird.

Die Leugnung des Zwecks ist wie bei seiner ganzen Lehre, so auch bei seiner Lehre vom Sittlichen die formale Voraussetzung, welche seine ganze Entwickelung und Darstellung bedingt. Zur Aufstellung seines Princips des Sittlichen ward Spinoza genöthigt, eben weil ihm in Folge seiner Leugnung des Zweckes keine andre Möglichkeit blieb. Und gewiss wird unter dieser Voraussetzung auch kein andres Princip des Sittlichen gefunden werden können, aus welchem das sittliche Handeln des Menschen im Einzelnen so zureichend erklärt werden könnte.

Es zeigt sich ferner der Einfluss der Leugnung des Zweckes auch in den Sätzen des Spinoza, in denen er die einzelnen Affecte nach ihrem sittlichen Werthe beurtheilt.

Als Massstab dieser Beurtheilung dient ihm niemals ein sittliches Gebot, welches durch sie befolgt oder verletzt werde, oder ein sittliches Gut, welches durch sie erreicht oder verfehlt werde, oder ihre Richtung auf einen zu billigenden oder zu verwerfenden Zweck, sondern stets ihre Nützlichkeit für den Menschen oder ihre Fähigkeit, die Macht des Menschen zu handeln zu vermehren. Daher bezeichnet Spinoza die Affecte der Fröhlichkeit und Liebe und die daraus hervorgehenden Begierden als direkt gut und die Affecte der Traurigkeit und des Hasses mit den aus ihnen hervorgehenden Begierden als direkt böse. Erstere können nach ihm nur, sofern sie sich auf Einzelnes beziehen, ein Uebermass haben, und können insofern (indirekt) böse sein, ebenso wie im Verhältniss dazu die Affecte der Traurigkeit gut sein können. Ferner nennt er alle die Affecte schlecht, die ihrer Definition nach der Vernunft widersprechen, also auch die Macht des Menschen zu handeln vermindern. (IV, 41—63.)

Gemäss dieser Beurtheilung beschreibt denn auch Spinoza das Handeln des freien d. h. von der Erkenntniss oder Vernunft geleiteten Menschen und giebt in dieser Form seine

Tugendlehre, die er am Schlusse des vierten Theiles in einem Anhang nach ihren Hauptsätzen zusammenfasst.

Nach dem von uns eben über die Auffassung der Erkenntniss bei Spinoza Gesagten, ist es begreiflich, dass diese Tugendlehre nicht wesentlich abweichen kann von der aus den Begriffen des sittlich Guten und Bösen abgeleiteten. Und es lässt sich auch leicht zeigen, dass mit Ausnahme weniger Sätze, deren Fassung aber nicht durch die consequente Durchführung seines Princips bedingt ist, eine durchgängige Uebereinstimmung der Tugendlehre des Spinoza mit der christlichen stattfindet. Selbst diejenigen Sätze, welche zu derselben in direktem Widerspruch zu stehen scheinen, beruhen entweder auf einer dem Spinoza eigenthümlichen, von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Begriffsbestimmung, so dass der Widerspruch ein nur scheinbarer ist, oder werden von Spinoza selbst in soweit restringirt, dass der Widerspruch wenigstens nur ein relativer ist. Ersteres gilt z. B. von den Sätzen IV, 47, 52, 67 cf. V, 38 vergl. III, 18, schol. 2 u. Affect. deff. 17; letzteres von den Sätzen IV, 50 verglichen mit IV, 50 schol., IV, 53 u. 54 vergl. mit IV, 54, schol.; IV, 58 vergl. mit IV, 58 schol. u. V, 27.

Freilich ist auch hier wieder seine ganze Ausdrucksweise durch seine Leugnung des Zwecks und die daraus sich ergebenden Folgen bedingt, so dass seine Beschreibung des sittlichen Lebens immer in vieler Beziehung unbefriedigt lässt.*)

Eine Folge der Leugnung des Zweckes ist es auch, dass Spinoza eine eigentliche Pflichtenlehre nicht giebt. Eine Darstellung des sittlichen Verhaltens in den Lebenskreisen der Familie des Staates und der Kirche und eine Entwickelung der sittlichen Bedeutung der Kunst und Wissenschaft suchen wir in der Ethik des Spinoza vergebens.

Was er über die Ehe sagt, beschränkt sich auf die wenigen Zeilen: App. ad pt. IV, cap. 20, S. 385. Dessgleichen giebt er nur spärliche Andeutungen über die Pflichten des socialen Lebens. Der Begriff des Staates als einer sittlichen

*) Auf die Spitze getrieben ist es indess, wenn K. Fischer, Gesch. der neueren Ph. 24. Cap. II, 4 sagt: „Vom Spinozismus eine Moral als Vorschrift des menschlichen Handelns erwarten, hiesse Kürbisse von der Eiche verlangen". „Spinoza war kein Moralist". Denn allerdings giebt Spinoza nicht nur eine Beschreibung des sittlichen Lebens, sondern auch moralische Vorschriften (s. u.). K. F.'s Behauptung wäre nur richtig, wenn die Leugnung des Zwecks bei Spinoza mit der Consequenz durchgeführt wäre, die K. Fischer selbst bei ihm vermisst. (24. Cap. III, 2).

Gemeinschaft liegt ihm fern, denn er leitet den Staat ab aus einem Vertrage, den die Menschen tacite vel expresse zur gegenseitigen Hilfleistung eingegangen seien (tract. theol. pol. XVI, S. 209), und versteht unter Staat nur die Staatsgewalt (tract. pol. III, 1). Ebensowenig kennt er den Begriff einer Gemeinschaft des religiösen Lebens, der Kirche, da nach ihm vielmehr der Staatsgewalt zukommt, die äussere Religionsübung zu regeln und dem Nutzen des Staates anzupassen, während die innere Gottesverehrung und die Frömmigkeit selbst Sache eines jeden Einzelnen ist. (Tr. th. pol. XIX, S. 252). So kennt er auch nicht den Begriff der Wissenschaft, als einer Gemeinschaft des Forschens und Erkennens; denn, wie sehr er auch selbst der Forschung und Erkenntniss sein Leben geweiht hat, so fern lag es ihm, dieses Forschen und Erkennen als ein besondres Gebiet der menschlichen Geistesthätigkeit von andren abzugränzen, und das ihm Zugehörige aufzuweisen, sowie die innerhalb desselben zu erreichenden Aufgaben. Ebensowenig hat er ein besondres Gebiet des künstlerischen Handelns und Darstellens abgesondert. Es findet sich bei ihm nirgends eine Darstellung der besondren Pflichten des Menschen innerhalb der Familie, des Staates, der Kirche, noch eine Ableitung des Begriffs dieser Gemeinschaftskreise. Eine solche konnte Spinoza nicht geben, weil er den Begriff des Zwecks ausschliesst. Wie nämlich Spinoza zufolge seiner Leugnung des Zweckes auch die Begriffe des Guten und des Bösen nur als relative gelten lassen kann, so giebt es für ihn auch keine Objectivität der Begriffe des Rechtes und des Unrechtes. Daher auch keine Rechtsgemeinschaft, sondern nur eine durch Vertrag zur Anerkennung gekommene Regierungsgewalt, die zu entscheiden hat, was als Recht und Unrecht gelten soll und was zu thun und zu lassen sei (tract. pol. IV, 1).

Dessgleichen giebt es für ihn keine Gemeinschaft des künstlerischen Darstellens, weil er nicht einmal die Begriffe des Schönen und Hässlichen anerkennt (App. ad I pt. S. 221, besonders die charakteristischen Worte: Quae denique aures movent, strepitum, sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut deum etiam harmonia delectari crederent). Indem Spinoza den Zweck verwirft, kann er auch nicht annehmen, dass es ein nach der Norm des Rechtes oder der Schönheit sich bestimmendes Handeln giebt, sondern muss umgekehrt die Begriffe des Rechtes und der Schönheit als solche ansehen, welche erst nach dem Handeln der verschiedenen menschlichen Subjecte sich bestimmen, also als

rein relative Begriffe, deren Inhalt je nach der Verschiedenheit der menschlichen Anschauung ein ganz verschiedener sein kann. Aus demselben Grunde hat er auch über die sittlichen Gemeinschaften der Familie, der Kirche, der Wissenschaft keine Lehre aufgestellt. Ueber die Aufgabe der Wissenschaft hat er nur einmal ganz kurz sich ausgesprochen (tract. de intell. emend. II, 15 u. 16). Er giebt dort sogar eine Andeutung über die Eintheilung der Wissenschaft in ihre einzelnen Disciplinen. Aber bemerkenswerth ist, dass er an dieser Stelle die Anwendung des Zweckbegriffs noch nicht ausgeschlossen hat, wie er deutlich sagt z. B. in den Worten: Omnes scientias ad unum finem et scopum volo dirigere.*)

So sehen wir, dass Spinoza durch seine Ausschliessung des Zwecks gehindert ward, eine Darstellung des Wesens der sittlichen Gemeinschaften zu geben und aus ihnen die besondren Gemeinschaftspflichten abzuleiten. Seine Lehre vom sittlichen Leben des Menschen bleibt eben darum ungenügend. Er giebt derselben zwar einen ihren Grundzügen nach richtigen Gehalt, aber vermag bei seinem unzureichenden Begriffsmaterial es nicht, den Reichthum des sittlichen Lebens zu erfassen und zu einem allgemeinverständlichen Ausdruck zu bringen.

Der Einfluss seiner Leugnung des Zwecks zeigt sich ferner auch in den Ausführungen, die Spinoza im 5. Theile seiner Ethik giebt. Er verspricht in der Vorrede zu derselben, den Weg anzugeben, der zur Freiheit führt. Das Handeln des freien, d. h. von der Erkenntniss oder Vernunft geleiteten Menschen hat Spinoza zwar schon im 4. Theile beschrieben. Im 5. versucht er nun zu zeigen, dass die Erkenntniss auch einen Einfluss habe auf die körperlichen Affectionen, und welche Macht die Erkenntniss im Einzelnen über die Affecte habe. In Folge dessen ist Spinoza wohl veranlasst, mehrere schon vorher gegebene Bestimmungen weiter auszuführen. Unrichtig ist es aber, diesen 5. Theil nur als Fortsetzung des 4. anzusehen, die noch einige Mittel angeben solle, durch welche die Macht der Vernunft über die Affecte gesteigert werden könne. (So v. Kirchmann l. c. S. 163 u. ihm folgend Brasch S. 159).

Spinoza giebt vielmehr erst in diesem Theile eine Anweisung zum sittlichen Leben, während er bis dahin dasselbe

*) Ueberhaupt hat Spinoza in dieser Abhandlung wie auch in der von Gott, dem Menschen und dessen Glück, obwohl diese die Grundzüge seiner Lehre schon enthalten, den Zweckbegriff noch nicht ausgeschlossen, sM beweist, dass er dazu erst durch die Anwendung der mathematischen waethode geführt worden ist.

nur beschrieben und aus seinen Ursachen abgeleitet hat. Da Spinoza nun ein Handeln nach Zwecken für unmöglich hält, kann er auch die von ihm beschriebenen Tugenden nicht einfach als Gebote und Vorschriften aufstellen, da ja solche unnütz wären, weil der Mensch sie nicht halten könnte (IV, 18, schol. am Anfang). Dennoch aber statuirt er nach seinem Satze von der durchgängig gleichen Ordnung und Verbindung der Vorstellungen und der Dinge, nach welchem also auch die Ordnung und Verbindung der körperlichen Affectionen die gleiche sei, wie die Ordnung der Gedanken und Vorstellungen von den Dingen in der Seele (V, 1, Bew.), eine Macht der Seele über die schlechten Affecte, und seine Vorschriften beziehen sich demgemäss zunächst auf die richtige Ordnung der Vorstellungen in der Seele.

An diesem Punkte aber scheint uns die Consequenz des Systems verlassen zu sein. Spinoza giebt von nun an die Betrachtung des sittlichen Lebens als nothwendig aus vorhergehenden Ursachen folgend auf. Er statuirt eine Macht der Seele über die körperlichen Affectionen, und seine Berufung auf II, 7 ist nur eine Verhüllung, abe keine Vermeidung der Inconsequenz, die darin liegt (cf. v. Kirchmann zu V, L. 1. Bew. l. c. S. 164). So erreicht Spinoza das Ziel, von dem seine Philosophie ausgeht, nämlich den Weg zur sittlichen Freiheit und Glückseligkeit zu zeigen, doch nur durch eine Abweichung von der den Zweck und die menschliche Freiheit ausschliessenden Betrachtungsweise, die er mit so grossem Scharfsinn festzuhalten bemüht ist. Die Lehrsätze V, 3 ff. sind wenn auch der Form nach ponirend, doch dem Sinne nach Vorschriften für das sittliche Leben.

Als solche Vorschriften stellt Spinoza auf:

1) Bilde dir eine klare und bestimmte Vorstellung von jedem Affect (V, 3, 4 cf. 4, schol: Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus etc.)

2) Verbinde mit der Vorstellung der äusseren Ursache eines Affectes die Vorstellungen der diese wieder bedingenden Ursachen d. h. stelle dir die Ursachen deines Affectes nicht einfach oder als frei vor, sondern als nothwendig. (V, 2, 5, 6, 13.)

3) Fasse in der Ursache eines Affectes die den Dingen gemeinsamen Eigenschaften auf, die als immer gegenwärtig betrachtet werden d. h. abstrahire in dieser Ursache von dem Begriffe der zeitlichen Gegenwart (V, 7, Bew.)

4) Beziehe jeden Affect auf möglichst viele bei demselben concurrirende Ursachen. (V, 8, 9, 11, 1.)

5) Verknüpfe und ordne, so lange du von keinem naturwidrigen Affect beherrscht wirst, die Affecte nach der Ordnung des Verstandes V, 10. Diese Regel modificirt sich für die, welche noch keine vollkommene Kenntniss ihrer Affecte haben dahin, dass sie allgemeine Lebensregeln ihrem Gedächtniss einprägen und dieselben beständig auf die verschiedenen Lebensverhältnisse anwenden. (V, 10, schol.)

Als höchste, alle andern zusammenfassende Vorschrift aber stellt Spinoza auf:

6) Beziehe alle Affecte und bildlichen Vorstellungen auf die Vorstellung Gottes d. h. Liebe Gott und zwar über alle Dinge, und befestige dich in dieser Liebe, die von aller Lohnsucht fern ist, durch die Gemeinschaft mit denen die durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden sind (V, 14—16; 19—20). Das ist der Weg dazu, die Affecte, sofern sie Leidenschaften sind, auf das geringste Mass zu beschränken.

Vergleiche zu diesem ganzen Abschnitt V, 20, schol.

Es lässt sich nach dem Gesagten in der That behaupten, was Voigtländer l. c. S. 671 im Anschluss an die Vorrede des Herausgebers der Ethik behauptet hat, dass die Sittenlehre des Spinoza wesentlich mit der christlichen übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung zeigt sich nicht nur in der Beschreibung des sittlichen Lebens, die Spinoza giebt und die wohl zunächst Voigtländer im Auge gehabt hat, wenn er sagt: «Das Höchste, was von der Ethik des Spinoza gerühmt werden kann, ist ihre Uebereinstimmung mit der christlichen Moral». Sie zeigt sich noch deutlicher darin, dass auch nach Spinoza der natürliche Mensch, d. h. welcher keine Erkenntniss Gottes und keine Liebe zu ihm hat, von seinen Begierden beherrscht wird; (cf. Praef. edit. S. 316: Si jam ea, quae gentium doctor de carne et carnalibus tradidit etc. und Trendelenburg l. c. S. 79) ferner darin, dass seine Ethik ebenso wie die christliche Sittenlehre frei ist von jedem gesetzlichen Charakter, dass sie den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion wahrt, ja sogar keine Sittlichkeit anerkennt, als die aus der Liebe zu Gott stammende; dass ferner Spinoza's Vorschriften wesentlich auf die Erziehung zu einer frommen Gesinnung und zu einer selbstlosen Hingebung an Gott zielen, im Uebrigen aber seine Sittenlehre eine Beschreibung der Selbstbethätigung des sittlich freien Menschen, d. i. dessen, der die wahre Erkenntniss hat, ist. Noch enger auch an die christliche Ausdrucksweise schliesst

sich Spinoza an in der Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, in welcher er S. 96 ff. sagt, dass die aus der wahren Erkenntniss entstehende Liebe zu Gott die Vereinigung mit ihm in der Liebe in Wahrheit Wiedergeburt genannt werden kann.

Im Weiteren giebt nun Spinoza seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und zwar nicht nur in den Sätzen 21—23 und 40, schol., wie Brasch (l. c. S. 159) behauptet, auch nicht im Anschluss an seine Lehre von der Idee der Idee (l. c. S. 99 u. 159), sondern in den Sätzen 21—40, wozu die beiden letzten Sätze der Ethik als unmittelbare Folgerungen daraus gehören, und im Anschluss an seine vorher (II, 40 schol. 2, S. 256) nur angedeutete, nun aber in den Sätzen V, 24—28 zur Ausführung kommende Lehre von der intuitiven Erkenntniss.

Nachdem Spinoza nämlich in den Sätzen 21—23 ausgeführt hat, dass die Seele nicht mit dem Körper schlechthin vernichtet werden kann, sondern dass von ihr etwas bleibt, was ewig ist, welches aber nicht in der Imagination bestehen könne, sondern ein Modus des Denkens sein müsse, der zum Wesen der Seele gehört und nothwendig ewig ist, kam es ihm darauf an, dieses «etwas» näher zu bestimmen.

Spinoza findet diess in dem intuitiven Erkennen; denn diess ist bedingt von der Seele als der wirklichen Ursache, insofern als die Seele selbst ewig ist (V, 31); und in der intellectuellen Liebe zu Gott, welche nothwendig aus der intuitiven Erkenntniss folgt (V, 33).*) Die intuitive Erkenntniss also und die intellectuelle Liebe zu Gott sind ewig, sind unser unsterbliches Theil, während die aus den Affectionen unsres Körpers herrührenden Vorstellungen und Affecte den Körper nicht überdauern (V, 21, 34 u. coroll.).

Als ewig aber ist die intectuelle Liebe zu Gott auch ohne Anfang (V, 33, schol.) und eins mit der intellectuellen Selbstliebe Gottes (V, 35 u. 36); in ihr besteht daher das Heil, die Seligkeit und die Freiheit des Menschen (V, 36, schol.), die durch nichts getrübt oder aufgehoben werden kann.

Diese seine Lehre von der Unsterblichkeit führt Spinoza im Folgenden weiter aus. Unser unsterbliches Theil ist um so grösser, je mehr Erkenntniss und Freiheit wir haben (V, 38

*) Die Sätze V, 24—30 u. 32 dienen nur zur Ableitung von V, 31 u. 33 und gehören daher mit zu der Lehre Spinoza's von der Unsterblichkeit der Seele.

u. 39); wie gross oder klein aber der unsterbliche Theil unsrer Seele auch sei, so ist er vollkommner als der mit dem Leibe untergehende (V, 40, corr.), und für den, der zur wahren Tugend oder Freiheit gelangt ist, kommt letzterer im Vergleich zur ersterem kaum mehr in Betracht (V, 38, schol.), während freilich die Seelen der Kinder erst durch fortgehende Entwickelung dahin gelangen können, dass der grössere Theil ihrer Seele unsterblich sei (V, 39, schol. vergl. den ähnlichen, nur noch schärfer ausgedrückten Gedanken bei der Unsterblichkeitslehre Rothe's und Weisse's). Daher ist der Tod desto weniger ein Uebel und die Todesfurcht um so mehr ausgeschlossen, je grösser unsre Tugend und Erkenntniss also unser unsterblicher Theil ist. Endlich ist die Tugend für das Höchste zu halten, auch abgesehen von unsrer Kenntniss der Unsterblichkeit u. (V, 41) und ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst (V, 42).

Da Spinoza's Lehre von der Unsterblichkeit aus dem Begriff der intuitiven Erkenntniss abgeleitet ist, so müssen wir schliesslich noch feststellen, was unter derselben zu verstehen ist.

Aus II, 49, schol. ist diess nicht mit völliger Klarheit zu erkennen. Es bleibt unklar, was es heissen soll, dass diese dritte Art der Erkenntniss von der adäquaten Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortschreitet. Aus dem Beispiele von den Zahlen, welches Spinoza (wohl nicht glücklich gewählt!) hinzufügt, ergiebt sich nur so viel, dass er unter intuitiver Erkenntniss eine solche versteht, welche unmittelbare Gewissheit in sich trägt. Es fragt sich, wie diese dritte Art der Erkenntniss nach Spinoza von der zweiten sich unterscheiden soll, da doch auch letztere nach II, 43 innere Gewissheit in sich tragen soll und ebenfalls eine Erkenntniss der Attribute Gottes und der Dinge als Modification derselben ist.

Auch im 5. Theile vermischt Spinoza beide Erkenntnissweisen, z. B. V, 27 dem., wo er sagt: «deum cognoscere sive res tertio cognitionis genere intelligere» und V, 38, wo er, was er erst von der Erkenntniss der dritten Art gesagt hat, dann gleicherweise von der Erkenntniss der zweiten und dritten Art sagt. Es zeigt sich also, dass beide Erkenntnissarten nach Spinoza denselben Inhalt haben, nämlich wahre und adäquate Ideen. Diese wahre Erkenntniss, sofern sie durch die Thätigkeit des Verstandes, der das den Dingen gemeinsame auffasst und so bis zur Erkenntniss der Attribute Gottes fortschreitet, entsteht, nennt Spinoza die Erkenntniss der zweiten Art.

Dieselbe Erkenntniss aber ist nach Spinoza auch ewig, sofern die Seele, welche die Dinge unter der Form der Ewigkeit auffasst, ewig ist. Die Seele hat also eigentlich niemals angefangen die Dinge zu erkennen unter der Form der Ewigkeit, wie sie niemals angefangen hat zu sein.

Nur ist diese ewige Erkenntniss gewöhnlich getrübt durch die Imagination, daher die Menschen die Ewigkeit mit der Dauer verwechseln und glauben, dass auch die Imagination nach dem Tode bleiben werde (V, 34, schol.). Dass aber die Imagination nicht ewig ist, geht daraus hervor, dass wir keine Erinnerung unsrer Existenz vor dem Körper haben. Dennoch fühlen und erfahren wir es, dass wir ewig sind. Diess geschieht aber nicht durch die Erinnerung, welche ja eine Art der Imagination ist (II, 18, schol.), sondern durch die erkenntnissmässige Auffassung. (V, 23, schol. mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit quam quas in memoria habet.) Von dieser Erkenntniss sagt Spinoza: «mentis oculi quibus res videt observatque sunt ipsae demonstrationes» und nennt sie unsre intuitive Erkenntniss.

Die beiden Erkenntnissarten, die der zweiten und die der dritten Art haben also denselben Gegenstand. Aber der Weg, auf welchem sie denselben erfassen, ist ein verschiedener.

Die Erkenntniss der zweiten Art entfernt alle Irrthümer der Imagination und gelangt so zu der adäquaten Idee, die der Seele ewiges Eigenthum und Wesen sind. Daher ist es unbedenklich, diesen Weg zu gehen, um zur Erkenntniss zu gelangen, indem bei richtigen Schlussfolgerungen der Irrthum ausgeschlossen ist. (V, 31, schol.; V, 36, schol. S. 44, wo die Erkenntniss der 2. Art legitima et extra dubitationis aleam posita genannt wird.)

Höher aber steht die Erkenntniss der dritten Art. Sie trägt unmittelbare Gewissheit in sich und lehrt die richtige Auffassung der Dinge. Denn sie geht den umgekehrten Weg, nämlich von der adäquaten Vorstellung einiger Attribute Gottes zu der adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge. Von ihr sagt Spinoza (S. 411) mentem nostram magis afficit.

Und was von ihr gilt, gilt auch von der intellectuellen Liebe, die aus ihr entsteht. Sie ist ohne Anfang und unsterblich. Bedeutsam ist es nun, was Spinoza V, 33, schol. sagt: Quamvis hic erga deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in coroll. prop. praec. finximus. Er giebt also damit die Ableitung der intellectualen Liebe, die er V, 32 gegeben

hat, auf und ist genöthigt zuzugeben, dass diese Liebe nicht aus einer körperlichen Affection hervorgegangen ist, wie er diess doch in seiner Definition der Liebe schlechthin als das Wesen derselben bezeichnet. Nur dadurch wird es ihm auch möglich diese Liebe Gott beizulegen. Jedenfalls aber ist es ihm nicht gelungen, diesen letzten Begriff seiner Ethik auf dem von ihm bisher verfolgten Wege abzuleiten. Ebenso lässt er es unerklärt, mit welchem Rechte er von Gott, dem doch kein Affect der Fröhlichkeit zukommen soll, (V, 17, coroll.) sagen darf: g a u d e t infinita perfectione. Diess zur weiteren Rechtfertigung des von uns auf Seite 59 behaupteten, was wir schon S. 67 f. zu begründen versucht haben.

Die intuitive Erkenntniss, so dürfen wir zusammenfassend sagen, ist die das ewige Wesen der Seele ausmachende, ewig seiende und völlige Gewissheit in sich tragende Erkenntniss Gottes nach seiner wesentlichen Einheit mit dem Menschen, welche lehrt, das wahre Wesen aller Dinge aufzufassen, die Seele von Irrthum und Leidenschaft befreit und zur Liebe zu Gott führt. Diese Erkenntniss kann zwar nicht entstehen, weil sie ewig ist, tritt aber hervor und wird des Menschen wirkliches Eigenthum durch die Erkenntniss der 2. Art. Daher denn auch Alles, was von ihr gilt, von der Erkenntniss überhaupt gesagt werden darf, nicht insofern sie eine noch unabgeschlossene Thätigkeit des Verstandes, nicht sofern sie eine logische Operation ist, sondern sofern sie eine Auffassung der Dinge nach ihrem gemeinsamen Wesen und ihrem Sein in Gott bedingt.

Wir sind über diese Lehre des Spinoza von der Unsterblichkeit der Seele und der intuitiven Erkenntniss ausführlicher gewesen, als diess vielleicht die Aufgabe dieser Abhandlung nöthig machte. Es bestimmte uns dazu eine mehrfache Rücksicht. Einmal scheint gerade in Bezug auf diese Lehre Spinoza vielfach missverstanden zu werden. Was z. B. v. Kirchmann über die Unsterblichkeitslehre Spinoza's sagt (S. 174) und Brasch ihm nachschreibt (l. c. S. 102), zeigt nicht nur von Unkenntniss dessen, was religiöser Begriff der Unsterblichkeit genannt zu werden verdient (cf. I Cor. 15, 50 u. 53, Math. 22, 30), sondern auch von einem Ausserachtlassen der ausdrücklichen Aussagen des Spinoza V. 33, 34, schol. 58, schol.

Ferner finden wir in der von uns entwickelten Lehre des Spinoza über die dritte Art der Erkenntniss eine Bestätigung des von uns oben S. 71 f. über das Wesen der Erkenntniss Gesagten.

Endlich und vor Allem zeigt sich uns in diesem letzten

Abschnitt am deutlichsten, wie weit der Einfluss der formalen Voraussetzungen des Spinoza, von denen die wichtigste die Leugnung des Zweckes ist, sich erstreckt. Wo er von den Fesseln dieser Methode nur einigermassen, wie diess im 5. Theile der Ethik geschieht, sich befreit, da treten seine tiefsten und fruchtbarsten Gedanken zu Tage.*)

Wir haben nachgewiesen, wie die Leugnung des Zwecks bei Spinoza sowohl seine Lehre von Gott beeinflusst hat, so dass er es nicht erreicht, einen positiven Inhalt derselben zugeben und über die blose Substanz sich zu erheben; wir haben weiter gesehen, wie Spinoza in Folge derselben Voraussetzung unfähig ist, die Vermögen des menschlichen Geistes ausreichend zu erklären und endlich, dass er, obwohl er eine dem Inhalt nach richtige Sittenlehre giebt, doch die Begriffe des sittlich Guten und Bösen und damit das eigentliche Wesen des Sittlichen nicht begrifflich abzuleiten vermocht hat.

Die Sätze aber, die er aus der intuitioen Erkenntniss herleitet, seine Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen, von dem ewigen und unsterblichen Theil der menschlichen Seele und von der intellectullen Liebe zu Gott hängen wohl durch die Art ihrer Ableitung und Beweisführung mit dem Bisherigen zusammen, aber sind von seiner Lehre vom Zweck nicht unmittelbar beeinflusst. Aus ihnen tritt uns die sittlich- religiöse Tendenz des Philosophirens Spinozas am deutlichsten entgegen. In ihnen spricht sich der ursprüngliche Inhalt seines Bewusstseins, dem er durch sein System einen begrieflichen Ausdruck geben wollte aus. In ihnen ist die Lehre mitgetheilt, in der Spinoza selbst seine höchste Befriedigung und jene vollendete Ruhe und sittliche Erhebung fand, die sein persönliches Leben auszeichneten.

Diese Sätze sind es auch vor Allem, in denen die Keime zu späterer Entwickelung gegeben sind. Ihre Ausführung und Entfaltung haben dieselben nicht nur in der pantheistischen Philosophie Hegels und Schellings sondern auch in den Lehren

---

*) Aus den dürren Sätzen über Substanz, Attribute u. Modi, mit denen Spinoza beginnt, ergiebt sich durchaus noch nicht seine Lehre durch blose Analysis und Combination, wie Erdmann in der obenerwähnten Abhandlung behauptet, um einer eingehenden Berücksichtigung der Sätze des 5. Theil sich überheben zu dürfen. Vielmehr fällt auf jene Grundbegriffe erst dann das rechte Licht, wenn jene Sätze des 5. Theils richtig aufgefasst und in Beziehung zu ersteren gebracht werden.

philosophischer Dogmatiker gefunden, welche die Trinität spekulativ zu construiren versucht haben *).

Es ist nun freilich unmöglich, ohne in willkürliche und

---

*) So auch Liebner, der trotzdem diese Bedeutung des Spinoza völlig verkennt. Er sagt sehr richtig in seiner Christologie S. 72 Anm.: „Kein Philosoph legt im System wissenschaftlich mehr aus, als er in seiner unmittelbaren Welt- und Gottesanschauung, in dem factischen (ethischen, lebensgemässen) Zusammenschluss seiner mit dem absoluten Inhalt hat.“ Aber er verkennt dabei, dass dieser Satz nicht dahin umgedreht werden darf, dass kein Philosoph mehr in seiner unmittelbaren Welt- und Gottesanschauung habe, als er in seinen System wissenschaftlich auslegt. Bei Spinoza findet vielmehr, wie wir sahen, eben dieses Verhältniss statt, dass sein Begriffsmaterial nicht ausreicht, die in seinem unmittelbaren Bewusstsein gegebene Welt- und Gottesanschauung wissenschaftlich auszulegen. Es ist diess aber nicht ihm zur Last zu legen, vielmehr immerhin als ein Verdienst anzurechnen, dass er von der scholastischen Methode, deren Unfruchtbarkeit er einmal erkannt-ganz abgesehen und erprobt hat, wie weit mit der ihm als einzig zuverlässig erscheinenden, mathematischen Methode zu kommen sei. Mag immerhin zugegeben werden, dass diese Methode untauglich ist, die höchsten Aufgaben des Denkens zu lösen, so bleibt die Energie, mit welcher Spinoza diese Methode zur Anwendung gebracht hat, immer bewundernswerth und verdienstlich. Liebner thut ihm entschieden Unrecht, wenn er den Ausspruch zu dem seinigen macht, (S. 54) Spinoza sei in der neueren Wissenschaft der immerwährende Versucher des germanischen Geistes gewesen, insofern der germanische Geist nicht auf das (orientalische) starre, ruhende, stubstanzielle Sein angelegt sei, sondern auf Willen, Freiheit, Persönlichkeit, Personalismus göttlichen und menschlichen (Jac. Böhm, Leibnitz und der spätere Schelling).“ Denn in der Lehre des Spinoza von der initutiven Erkenntniss liegt offenbar auch schon ein mystisches Element, wie es bei Jac. Böhm sich findet.

So ist auch die aus Erdmann (l. c.) aufgenommene Darstellung der Lehre des Spinoza eine einseitige. Auf seine Sätze von den ewigen Modificationen, von dem unsterblichen Theil der menschlichen Seele u. die daran sich anschliessenden geht Liebner nicht ein, und über den Satz von der intellectuellen Liebe Gottes geht er mit vier Zeilen einer Anmerkung hinweg, obwohl doch seine eigene Entwickelung unmittelbar an den darin ausgesprochenen Gedanken anknüpft. Geradezu unrichtig ist es wenn Liebner sagt, Spinoza habe durch ausdrückliche Erklärungen dafür gesorgt, dass, was er Gott nenne, nicht von dem „Gott der Christen“ verstanden werden könne. Er nimmt diess von Erdmann herüber, welcher (l. c. S. 122) sagt „Sie beuchten nicht seine ausdrückliche Erklärung, dass er von Gott eine ganz andere Vorstellung habe als die Christen. Aber nur von den „neotericis Christianis“ will sich Spinoza scheiden. wenn er sagt (ep. XXI 1) „dico, me de deo et natura sententiam fovere longe diversam ab ea quam neoterici Christiani defendere solent,“ und beruft sich für seine Lehre von Gott als der immanenten Ursache aller Dinge sofort auf das Zeugniss des Apostel Paulus (Ap. Gesch, 17, 28, 1 Cor. 3, 16; 12 6. Eph. 1, 23. —

gewagte Annahmen sich zu verlieren, die philosophische Lebensanschauung des Spinoza, soweit sie von seinen formalen Voraussetzungen unabhängig ist und rein aus seiner sittlichen und religiösen Grundtendenz folgt, darzustellen. Denn beide Seiten seines Philosophirens durchdringen einander und stehen in fast durchgängiger Wechselwirkung, und zufolge seines unrichtigen, formalen Princips ist auch das materiale Princip seiner Philosophie zu keiner ungehemmten Entwickelung gekommen. Die Aufgabe, von der Idee Gottes ausgehend, das gesammte Leben und insbesondere das sittliche Leben zu begreifen, die Spinoza in seiner Ethik sich gestellt hat, hat er schon darum nur unvollkommen lösen können.

Ihre immer vollkommnere Lösung blieb dem speculativen Denken seiner Nachfolger, soweit dieselben, wie er, von der Idee Gottes, als einer an sich gewissen, ausgegangen sind, überlassen. Die Ethik Rothe's, die gleich der des Spinoza zunächst nicht eine Darstellung der Sittenlehre, sondern ein Versuch, die Gesammtheit des natürlichen, wie des geistigen Lebens speculativ zu begreifen, sein will, nimmt diese Aufgabe, so viel uns scheint, am meisten im Sinne Spinoza's wieder auf, da auch sie von dem Begriff Gottes ausgehend in der Darstellung des sittlichen Lebens des Menschen gipfelt. Indem aber Rothe schon in den ersten Anfängen seines Systems, bei der Entwickelung der Gottesidee, den Zweckbegriff einsetzt und diesen Begriff im Folgenden durchgängig verwerthet, erreicht er in einer unvergleichlich vollkommneren Weise die von Spinoza nur gestellte, aber nicht wirklich gelöste Aufgabe. Es zeigt sich in seinem Werke deutlich, eine wie ausgedehnte und fruchtbarere Anwendung der Zweckbegriff in der speculativen Ethik zulässt.

Wir kommen zum Schluss. Wenn, wie wir glauben dargethan zu haben, die Leugnung des Zweckes bei Spinoza eine unrichtige ist, und alle die daraus sich ergebenden Consequenzen abzulehnen sind, so hindert uns diess in der That nicht, die eminente Bedeutung der spinozischen Philosophie völlig zu würdigen.

Es ist allerdings die gesammte Lehre des Spinoza nach Form und Inhalt dadurch bedingt, dass er keinen Zweck weder in Gott noch im Menschen anerkennt und jede Betrachtung der Dinge nach den in ihnen verwirklichten Zwecken ausschliesst. Es behält seine ganze Lehre in Folge dessen etwas Unbefriedigendes für Jeden, dem die Frage nach dem höchsten Gut, dem alle andren Zwecke dienen, die oberste und wichtigste ist.

Aber eben die Erkenntniss, dass die Unvollkommenheit des spinozischen Philosophirens rein bedingt ist durch seine logischen und formalen Voraussetzungen, in denen er uns als ein Kind seiner Zeit erscheint, entfernt uns den Anstoss, den wir wohl sonst an vielen seiner Sätze nehmen müssten.

Was uns Bewunderung und Verehrung für Spinoza abnöthigt, ist nicht sowohl die Consequenz seines Denkens, die ja in manchem Betracht eine unvollkommne genannt werden muss*), nicht seine Methode und Darstellungsweise, die immerhin eine steife und ermüdende bleibt, sondern die Grossartigkeit seiner Gesammtanschauung, die durch alles Einzelne sich hindurchziehende sittlich-religiöse Tendenz und die gewissenhafte Durchführung derselben bis ins Einzelnste, soweit dieselbe dem Spinoza nach seiner Art zu denken, erreichbar war.

Und diess erscheint um so glänzender und bewundernswerther, je mehr wir erkennen, dass alle uns anstössig, ja «empörend» erscheinenden Behauptungen nicht aus seiner Grundtendenz hervorgehen, sondern die nothwendige Folge seiner Leugnung des Zweckes sind, zu der er im Interesse der Wahrheit selbst genöthigt zu sein meinte.

So ist es in der That für die Würdigung und das Verständniss des Spinoza von nicht geringer Bedeutung, wenn der Einfluss seiner Leugnung des Zweckes auf seine Philosophie erkannt wird. Es wird diess ebenso sehr von einem unselbständigen Annehmen seiner Resultate als von einem ungerechten Aburtheilen über seine Philosophie zurückhalten.

In keinem Falle wird dadurch die sittliche Persönlichkeit

*) Auch K. Fischer, dessen Darstellung der Philosophie des Spinoza eine so eingehende, gerechte und verständnissvolle ist, statuirt dann bei der Kritik derselben innere Widersprüche im System des Spinoza, durch welche dieses aufgelöst werde. Er thut diess aber vornehmlich mit der Tendenz, nachzuweisen, wie die Philosophie Spinoza's über sich hinausweise und auf Leibnitz hinführe. Daraus erklärt es sich, dass K. F., indem er einzelne Sätzen des Sp. ohne Berücksichtigung des Zusammenhangs, in welchem sie ihre natürliche Restriction finden, zu scharf markirt, zum Theil erst selbst den Schein des Widerspruchs hervorgerufen hat, und dass er die einheitliche Wurzel der wirklich vorhandenen Widersprüche nicht aufgezeigt hat.

Uns scheint die Ursache aller Mängel und Widersprüche bei Spinoza in der Unvereinbarkeit seiner Leugnung des Zwecks mit seiner Grundtendenz zu liegen. Er geht davon aus, das höchste Gut zu suchen, ist sich also eines Zweckes bewusst, den er erreichen will (cf. tract. de intell. emend I u. II.: Hic est finis ad quem tendo) und gelangt schliesslich dazu, jeden Zweck zu verneinen, also auch den, von welchem er ausgegangen ist. Darin besteht der Selbstwiderspruch bei Spinoza.

des Spinoza herabgestellt. Denn seine unbestechliche und rücksichtslose Wahrheitsliebe zeigt sich auch in seiner durchgeführten Ausschliessung des Zweckes.

Dem Verständniss seiner Philosophie aber kann es nur förderlich sein, wenn eine sein ganzes System beeinflussende Grundvoraussetzung in ihren Consequenzen verfolgt wird. Es ist damit ein Massstab gegeben, den bleibenden Gehalt seiner Philosophie zu unterscheiden von der zeitlich bedingten Art ihrer Ableitung, Ausführung und Darstellung.

Die bleibende Bedeutung der Philosophie Spinoza's liegt in ihrer religiös-sittlichen Tendenz. Ist, wie K. Fischer betont, Spinoza's Weltstellung darum eine einzige, weil er die Geltung aller Zwecke verneint und damit die Grundlage aller christlichen Theologie und ebenso aller Philosophie vor und nach ihm aufhebt, so steht Spinoza ebenso einzig da auch darin, dass seine Philosophie nach ihrem Ausgangspunkte und nach ihrem Ziele einen durchaus ethischen Charakter trägt, wie diess am deutlichsten aus seinen tract. de intell. em. hervorgeht.

Welcher Philosoph nach ihm oder vor ihm wäre zu nennen, der nach Erkenntniss strebt allein um durch die Erkenntniss Gottes das höchste Gut zu erlangen und mit der Liebe zu Gott erfüllt zu werden, in welcher das ewige Heil der Menschen besteht? Welcher Philosoph nach ihm oder vor ihm, dessen Philosophie unmittelbar hervorwächst aus dem Erlösungsbedürfniss, aus dem Streben, von der Selbstsucht und der Liebe zu den vergänglichen Gütern der Welt loszukommen? (cf. K. Fischer l. c. 9. Cap. I u. II.)

Um dieser ihrer religiösen Tendenz willen dürfen wir der Philosophie des Spinoza, wie sehr wir auch im Einzelnen ihren Widerspruch zu aller dogmatischen Auffassung des Christenthums anerkennen, einen in Wahrheit christlichen Charakter vindiciren, und die bei ihm sich findenden Aussprüche über die ewige Geltung der in Christo geschehenen Offenbarung (cf. K. Fischer, X, 2, 5.) sind nicht als Accomodation zu der christlichen Ueberzeugung seiner Zeitgenossen, die in Widerspruch zu seiner eigenen Weltanschauung stände, aufzufassen, sondern als der Ausdruck seiner innersten Uebezeugung, der er in seiner Philosophie einen nur in der verstandesmässigen Darlegung, darin aber allerdings principiell von der christlichen Lehre abweichenden Ausdruck gegeben hat. Zur christlichen Religion als solcher hat Spinoza keine feindliche Stellung eingenommen, seine Polemik gegen die luthe-

rische Dogmatik ist nicht schärfer als die gegen dle Lehre der Rabbinen, (K. Fischer, XIII, 6, 3.).

Die Beschäftigung mit Spinoza muss darum auch für den, der in Christo allein die Wahrheit erkannt hat, fruchtbar und erpuicklich sein, sobald er nur versteht, zwischen Christenthum und christlicher Dogmatik zu unterscheiden.

Ja es wird auch der, welcher mit den formalen Voraussetzungen, wie mit den zur christlichen Lehre in Widerspruch stehenden Resultaten Spinozas in keiner Weise sich befreunden kann, an der allem seinen Denken zu Grunde liegenden Gesinnungsreinheit sich erfreuen und erheben können.

Je mehr wir die Mängel seiner Beweisführung und die Unvollkommenheit seines begrifflichen Apparates erkannt haben, um so ungetheilter werden wir ihm auch folgen dürfen in dem Streben, alle Dinge in Gott zu begreifen und auf ihn, als die ewige und unveränderliche Substanz aller Dinge unverwandt unsern Blick gerichtet sein zu lassen.